معالم

باز بینی شد
خ ۱۳۵۳

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبین

باز بینی شد
خ ۱۳۵

آستان قدس

میکروفیلم تهیه شد

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب	معالم عربی
مصنف	شیخ حسن بن شهید ثانی
مؤلف	
خطی	نسخ ۲۰ سطری
چاپی	
سال چاپ یا تحریر	۲۳ صفر — عدد اوراق ۱۰۳
جزء کتب	اصول — شماره ~~۲۳۱~~ ۳۳۱
شمارهٔ عمومی	۸۴۱۲ — شمارهٔ قبض
واقف	سردار کل یار محمد خان افشار — تاریخ وقف ۲۵ خرداد ۱۳۳۲
طول	۲۰ — عرض ۱۳ — گنجه

سال ۱۳۰۸ خورشیدی
بازبین

سرهنگ عبدالحسین

بنابر ارادت و علاقه خاصی که والد مرحوم مغفور یارمحمد خان افشار سردار کل فرزند مرحوم مغفور حسن خان افشار وزیر نظام سردار کل بـه آستانه قدس رضوی داشتند وصیت کردند که کتب خطی ایشان تقدیم کتابخانه آستانه مبارکه شود علیهذا این یك جلد کتاب ابرار .... بانضمام شصت و هشت جلد دیگر در خرداد ماه ۱۳۲۷ تقدیم کتابخانه آستان ملك پاسبان گردید.

سرهنگ عبدالحسین افشار

سال ۱۳۴۸ خورشیدی

خ ۱٫۳۵۳

رب يسر ولا تعسر
هذا كتاب معالم
الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى فى عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصى نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدى فلا ازلى سواه الدائم السرمدى فكل شىء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربنى الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياى استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط فى جنب مولاه واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فى القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذى لا يخيب لديه الامال القدير هو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد

٢

قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم تزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقيهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز الاعمار وطالت التردد بين العين والاثر فى معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمرى انه المطلب الذى يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذى يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال السعادة فى الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين فى تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا فى تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببنان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف فى تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف عن سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحيره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم وتحلوا بانارة مسالكه من الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى ذروس تقعد فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة منتهى هى

سال ۱۳٤۸ خورشیدی

طار فی الآفاق وبهذ طبل الضعیف فی مختلف الاحکام بکامل الانتصار ومهّد
مدارک عصمهم مواد النزاع من صحیح الآثار ولمعة روض برناح لتمهید
اصول الجنان وروضة بحیث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشکر
الله تعالی سعیهم واجزل عن جوده مثوبتهم وبرّهم وحیث کان من فضل الله
علینا ان اهّلنا لاقتفاء آثارهم لنا الاسوة بهم فی افعالهم فشرعنا
بتوفیق الله تعالی فی تألیف هذا الکتاب الموسوم بمعالم الدین وملاذ
المجتهدین وجددنا به معاهد المسائل الشرعیة واحیینا به مدارس
المباحث المفقید وشفعنا فیه تحریر الفروع بتهذیب الاصول
وجمعنا بین تحقیق الدلیل والمدلول بعبارات قریبة الی الطباع
وتقریرات مقبولة عند السماع من غیر ایجاز موجب للاخلال
ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الی الله سبحانه ان یجعله خالصا
لوجهه الکریم واتضرع الیه ان یهدینی حین یضل الافهام الی
المنهج القویم ویثبتنی حین تزول الاقدام علی الصراط المستقیم
وقد رتبنا کتابنا هذا علی مقدمة واقسام اربعة والغرض
من المقدمة منحصر فی مقصدین المقصد الاول فی بیان فضیلة
العلم وذکر نبذ مما یجب علی العلماء مراعاته وبیان زیادة شرف
علم الفقه علی غیره ووجه الحاجة الیه وذکر حده ومرتبته وبیان
موضوعه ومبادیه ومسائله اعلم ان فضیلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته امر کفی اشتهاره فی سلک المشهورات الاحکام
ببیانه عن انا نذکر علی سبیل التنبیه اشیاء فی هذا المعنی من جهة العقل

والنقل

٣

والنقل کتابا وسنة مقتصرین علی ما یتأدی به الغرض فان الاستیفاء
فی ذلک یقتضی تجاوز الحد ویفضی الی الخروج عما هو المقصد فاما
الجهة العقلیة فهی ان المعقولات تنقسم الی موجود ومعدوم
وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ینقسم الی جماد ونامی ولا ریب
ان النامی اشرف ثم النامی ینقسم الی حساس وغیره ولا شک ان الحساس
اشرف ثم الحساس ینقسم الی عاقل وغیر عاقل ولا ریب ان العاقل
اشرف ثم العاقل ینقسم الی عالم وغیره ولا شک ان العالم اشرف
فالعالم اشرف المعقولات **فصل** واما الکتاب الکریم فقد اشیر
الی ذلک فی مواضع منه الاول قوله تعالی فی سورة القلم وهی اول ما
نزل علی نبینا صلی الله علیه وآله فی قول اکثر المفسرین اقرأ باسم ربک
الذی خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربک الاکرم الذی علم بالقلم
علم الانسان ما لم یعلم حیث افتتح کلامه المجید بذکر نعمة الایجاد واتبعه
بذکر نعمة العلم فلو کان بعد نعمة الایجاد نعمة اعلی من العلم لکانت اجدر
بالذکر وقد قیل فی وجه التناسب بین الآی المذکورة فی صدر هذه
السورة المشتمل بعضها علی خلق الانسان من علق وبعضها علی تعلیمه
ما لم یعلم انه تعالی ذکر اول حال الانسان اعنی کونه علقة وهی بمکان
من الخساسة وآخر حاله وهو صیرورته عالما وذلک کمال الرفعة
والجلالة فکانه سبحانه قال کنت فی اول امرک فی تلک المرتبة الدنیة
الخسیسة ثم صرت فی آخره الی هذه الدرجة الشریفة النفیسة **الثانی**
قوله تعالی الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن یتنزل الامر

يبنهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي
طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا **الثالث** قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم **الرابع** قوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء **الخامس** قوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم **السادس** قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون الاية **السابع**
قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب
الثامن قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات **التاسع** قوله تعالى مخاطبا لنبيه امرا له مع ما اتاه
العلم والحكمة وقل رب زدني علما **العاشر** قوله تعالى بل هو ايات
بينات في صدور الذين اوتوا العلم **الحادي عشر** قوله تعالى وتلك
الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **الثاني عشر** واما السنة
فهي في ذلك كثيرة لا يكاد يحصى فمنها ما اخبرني باجازة عدة من
اصحابنا منهم الشيخ الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين
بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تعالى تاييده والشيخ الفاضل
عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه ورحم الحق ثقاتهم
والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين قدس الله روحه
بحق رواياتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين
رفع الله درجته كما شرفنا عنه عن شيخه الاجل نور الدين علي بن

عبد العالي

عبد العالي العاملي الميسي قدس الله روحه عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني
عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن
الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الدين والملة
الحسن ابن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد
نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد
قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ
الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي
جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد
الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن
الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن
محمد قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن الميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله ميمون وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله ميمون القداح عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله
من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من
في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على
العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة

الانبياء فان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان
عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي
رة عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن
يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف
عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المومنين ع تعلموا العلم فان تعلمه
حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو
عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل
الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح في الاعداء
وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى
بهم ويومن اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم
باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى
وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه
مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبه
يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام
والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء
ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم
بن هاشم عن ابيه عن الحسن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن
بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب

عن محمد بن

٥

عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن
سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير
المومنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به
الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون
لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند
اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال
ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما
ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء
منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد
عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس
ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى
اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل
العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب
للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل من الحكماء وعنه
علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن
محبوب عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه
افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن

إسحق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل
راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل
قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل**
ومن اهم ما يجب على العلماء رعاية تصحيح القصد واخلاص النية و
تطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها
العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية
وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق
وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن علي بن ابرهيم رفعه الى
ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو
عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل
بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي
عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف
يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه
للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية
الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى
من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب
الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه
ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فا
عمى الله على هذا خبره وقطع من اثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل

ذو كآبة

ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه
يعمل ويخشى وجلاً داعياً مشفقاً مقبلاً على شانه عارفاً باهل زمانه مستوحشاً
من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن ابرهيم عن
ابيه جميعاً عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش
عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان
لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم
ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم
من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن
عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن
ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن
له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة
عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن
المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محباً
الدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله
الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا فيصدك عن
طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى
ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن
اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عن حدثه عن جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء

اويصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح
الا لاهلها **فصل** وروينا باسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن
النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد بن
موسى الدقاق رضي الله قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي
قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد
قال حدثنا اسمعيل بن فضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين
علي بن الحسين علي بن ابي طالب قال حق معلمك بالعلم التعظيم له
والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه
صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في
مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي
له وليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك الملئكة الله بانك قصدته وتعلمت
علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما
جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت
في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان
انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل
ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن
المفيد عن احمد بن محمد سليمان الزراري قال حدثنا مودبي علي بن الحسين
السعدابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي
عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله قال كان علي ع

يقول

7

يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت
عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين
يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول
قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما
مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم
اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله فاذا مات العالم ثلم في
الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب على العالم
العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله نعم ثواب
المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات منهن ضعف ما جعله لغيرهن
ولتجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة
واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف وغيره
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى
عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت
امير المؤمنين ع يحدث عن النبي انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل
عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار
ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة
رجل دعى عبدا الى الله سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله
الجنة وادخل الداعي النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما
اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الاخرة وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله

قال العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه
والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي
عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب
كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن
محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى
علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن
مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم
ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد
صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام
له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا
فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا
تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا وان من الفقه ان لا
تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه
ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن
محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون

القداح

القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه ع قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال
يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع
قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله
قال نشره وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار
عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا
لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين
فيذهب باطلكم بحقكم عنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد
القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم
بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله
ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره
الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا
خير في عبادة لا فقه الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع
قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية

وظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان
عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن
شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المومنين ع
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضايل كثيرة فرأسه التواضع وعينه
البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص
وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله
زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة
وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا
وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب
الذنوب وزاده المعروف ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه
محبة الاخيار عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن
سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل
تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل ولما ثبت ان كمال العلم
انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم
الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تع فتمتثل
ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تع اشرف المعلومات
بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع
الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن

وعلي بن

وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن
موسى ع قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل
فقال ص ما هذا فقيل علامة فقال ص وما العلامة فقالوا انه اعلم
الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار
والعربية قال فقال النبي ص ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع
من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة
او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن
معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي
عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن
محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي
بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال الكمال كل الكمال التفقه في
الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن ابي ايوب الخزاز عن سليمن
بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المومنين
احب الى ابليس من موت فقيه عنه علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن
ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المومن
الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن حمزة قال سمعت
ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المومن الفقيه بكت عليه

الملئكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان
يصعد فيها باعماله فثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين
الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السابق
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان ابن
الوزاري عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد ابن عبد الحميد العطار عن عمر عبد المسلم بن سالم
عن رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تاخذه
من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن
احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب
عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب ان يسئلك عن
حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل
الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا
ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولان
ان نوع الانسان اشرفها في العالم السفلي من الاجسام فيلزم
تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر
له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه
وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية
في الحقيقة ليست منافع فهو انما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع
الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق

الشريف

الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد
وان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان
ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل
طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار
المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة
ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد ابن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع
قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن
علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان عن عيسى
عن علي بن حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فان من
لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه
عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل
ابن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين الله
ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة
ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة
العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال
حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلاء القلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت

لشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر ع يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد
عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في
الحلال والحرام **فصل** الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج
بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه
وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها
كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا
عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية
التفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى
به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله سبحانه في حقه
يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه
وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد
يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه
ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد به الكل لم ينعكس لخروج
اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام

بل ايضا

١١

بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو
ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا
نختار اولا ان المراد البعض قولكم لم يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما
على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر انه لا يتصور على هذا التقدير
انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد
وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور
داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك
فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان
التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل
كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم
قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من
الماخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا
التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان
مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم
في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه
الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول
الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية
الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعيف عندنا واما عند المصوبة القائلين

بان كل مجتهد مصيب كما سياتى الكلام فيه انشاء الله تعالى فى مبحث الاجتهاد فلو
وجه وكان ارائهم وشبههم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن
حقيقة الحال **اصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة
او لغير ذلك من الامور التى ليس هنا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم
متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم
واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا العلم
عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث فى معرفة نفس التكليف و
المكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية
الاستدلال ومن هذا ظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه
متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو
والتصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب والسنة و
احتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظ فهذه هى العلوم التى يجب
تقدم معرفتها عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر
اصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها
وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات
يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع وجزئياته وتسمى
مجموع ذلك بالمبادى ولما كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام
الخمسة اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة

والبطلان

والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه
هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه
من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة
الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هى المطالب الجزئية المستدل
عليها **المقصد الثانى** فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية التى هى الاساس
لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول** فى نبذة من
مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع
نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئى او لا يمنع وهو الكلى
ثم الكلى اما ان يتساوى معناه فى جميع موارده وهو المتواطى او يتفاوت و
هو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعانى
متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت
الالفاظ واتحد المعنى فهى مترادفة وان تكثرت المعانى واتحد اللفظ
من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل
فى الباقى من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب كان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوى او الشرعى او العرفى وان كان
بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب فى وجود الحقيقة
اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا فى اثباتها ونفيها فذهب
الاكثر الى ثبوتها وقبل الخوض فى الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع
فنقول لا نزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع
المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق فى تلك

المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعا
واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو
واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة
لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع
الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير
قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع فانما استعملها الشارع فيها
بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية
وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء
على الثاني واما اذا استعمل في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرع
بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال
مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا
بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة
ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة
الشرعية واورد عليه بانه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون
حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انها ان
اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في غير معانيها لمناسبة معنى
اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة

فذلك

فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل
اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر
لانها معان حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى
فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا
هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها
اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت
بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق
اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ هو كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما
في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والا
فادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي حينئذ حقيقة
عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين
وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان
الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل لذلك الينا لمشاركتنا لهم
في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا
والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي
في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت
غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص

باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه
المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون
القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا
كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول
بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يعلمون
اللغات من غير ان تصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا نعلم شيا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان
عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما بينا ولهذا منعنا بطلان اللازم
وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن
الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق
شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات
الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء
على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير
في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى
الاية فان قيل يطلق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض
الشي لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشي قلنا هذا انما يكون
فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم
لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء
فانها اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل
وعلى كل بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد به المفهوم الكلي ويق

انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم و
القران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران
بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع
المجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران
ادا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق انه لا ريب في وضع
هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من
حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة واما كون
ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير
قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القراين
الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون
ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك
واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت
اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى واحد
اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه
اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع و
رابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال
قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القراين فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز
والاقوى عندي جوازه مطلقا في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على

لكنه

قوله فلا يثبت المطلوب ثم ذلك الافادة مطلقا الى
بدون القرينة وبدونها ذلك لا يثبت المطلوب
الكل يعني المقالة الشرعية في الالفاظ المذكورة بمعنى
القراين على ما عرفت فتبين ضعف الحجتين ثمرة الخلاف
والى ما ذكرنا بعد ظهور ضعف القراين العلوم الى انتقاله
لفظنا متردد في الالفاظ الكلية بطريقها الوضع
في المعاني الشرعية اما والكلية فيها
او المخ مع القرينة ملا مستعمله
الالفاظ المجردة عن القراين
الكلام العرفي في النظم انها مستعمله في اللغة ما لم
قوله اذا امكنه في معانيها الحقيقة قد يعلم
يعرف عنه صارف ... تمكنا
الجمع بين ما يستعمل فيه منها الاطلاق في
ان لا يمكن جمعهما في الارادة عند اطلاقه
واحد وان كانا متضادين كالقرء للطهر
والحيض والجون للبياض والسواد في
قولنا القرء من صفات النساء والجون من
عوارض الجسم بخلاف صيغة افعل للوجوب
والتهديد فانه لا يمكن ارادتهما معا
منه في اطلاق واحد

[illegible]

الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون
وعلى كونه مجازا في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ
فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ
مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز
اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع
في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق
واحد هذا وذلك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا
لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب
حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف كالرقبة
للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم يراد بوجود علاقة
الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل ح في مجموعهما معا
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه
بعضهم انه ربما يكون بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين
لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار
قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى
الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء
وهو غير مشروط بالشرطين اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة
في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار
الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان

قوله لكن مع قيد الوحدة لا يخفى ان دخول القيد في الوضع لم يتم بل الظاهر خلافه وان الوحدة في الوضع وعدمها من عوارض الاستعمال كما ان الوحدة وعدمها من عوارض الواضع لا جزء للمستعمل فيه فان الظاهر ان اشتراط الوحدة انما وضعت على من الفاظ الاشتراك في واحد منها والا عدمها نعم قد يستعمل في اكثر الموضوع له المستعمل فيه وقد يستعمل على الصورتين على حقيقة اللفظ ذات المعنى في الصورتين وان الوحدة وان المختصر لكن ينبغي السلام في ان الوحدة لم تكن داخلا في المستعمل فيه لكنها على التعيين الاستعمال الا وارد الاشتغال لكنه تباعد الاستعمال الا وارد الخلاف والظاهر ان هنا كان فيما هو ثمرة الخلاف حق الاستعمال وان كان صدوره بمجرد ذلك مجازا في المتعدد فتأمل سلط

وزيدون

وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها
مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا
بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض
انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا
كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد
له خاصة وهو ح بيان الملازمة انه ح له ثلثة معان هذا وحده و
هذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون
مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه
ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزمه من ارادته لهما على سبيل
البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن
ارادته المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على
الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مما فسر لفظه
اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا او غايته
لا يمكن ح ان يقال ان مفهوم المشترك هما منفردين فاذا استعمل
في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى التسمية ذلك
استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك
تطويل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية

قوله كان ذلك بطريق الحقيقة قد يقال لا حاجة معه الى هذه المقدمة اذ يكفي ان يقال ان المفروض انه مستعمل في هذا وحده وهذا وحده او سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقة والمجاز والظاهر ان هذه المقدمة قد احتاج اليها اذ فرض كونه مستعملا في هذا وحده وذلك بعينه كون الاستعمال بطريق الحقيقة اذ يعلم نقيضه المجازية يمكن منع كونه مستعملا في هذا وحده بل بعينه مستعمل في نفي المعنى بدون القيد مع نافتامل سلط

والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في مجمرنا اخترناه و
الجواب انّ هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث وجدا العلاقة المجوزة
له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو المعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه
حقيقة انما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا
بشرط كونه وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شأن الماهية
لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع
معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر
من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع
له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى
حق كما اسلفنا وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن
قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان
السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف
لذلك قطعا وقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي ص
فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو

غاية

غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف
ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له
كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي و
انما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد من في السموات وقوله والملائكة
يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما
عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة
معنى لان المقدر في حكم الملفوظ وذلك جائز بالاتفاق وثالثها
انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه الحقيقة فالقرينة على
ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجد الدلالة على ظهوره في ذلك
مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك
في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم
على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة
المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع
بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم
قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك
الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح وجعلوا
هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ

بل نقول هو مجاز لما اثبتناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل فلو سلم كونه حقيقة ...

قرينة شرط المجاز نصب القرينة الدالة على عدم ارادة الحقيقة
اقول يمكن ان يقال ان المعنى الحقيقي والمجازي ان القرينة الدالة
على ارادة المعنى [illegible]
المعنى المجازي [illegible]
ارادة المعنى الحقيقي [illegible]
ارادة المعنى المجازي [illegible]
فلا يلزم الجمع بين المتنافيين فتامل

فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقى غير مريد
له باعتبار المعنى المجازى وهو ما ذكر من اللازم واما انطلانه فواضح
وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وبين ارادة المجاز معا
منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند
المتكلم واحتج الكونه مجازا الا ان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع
له اولا اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا في موضوع له وهو الان
داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين
عن حجة الجواز ظ بعد ما قرره في وجه التنافي واما الحجتان
الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاول وتزيد الحجة على
مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع ان موضع البحث هو ا
ستعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم و
متعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة
يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمجازى
الاول فهو معنى ثالث وهذا لا نزاع فيه فان المنافي للصحة
يجوز ارادة المعنى المجازى الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل
ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول
فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما
مجازان والتحقيق عندى في هذا المقام ان اراد بالمعنى

الحقيقى

الحقيقى الذى يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان
ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم
القرينة المانعة وان اراد به المدلول الحقيقى من دون اعتبار
كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول با
لجواز لان المعنى الحقيقى يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا باللفظ
فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال
المشترك هو هذا المعنى فالظ اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في
الموضعين بناء على الاعتبار الاخر وكلام مرجح متجه لكن قد عرفت
ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا ظهر ضعف القول بكونه حقيقة
ومجازا فان المعنى الحقيقى لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض
فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهى
وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر اصل صيغة افعل
وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور
الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في
الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في
العرف الشرعى حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم
يذهبوا للوجوب ولا للندب وقيل هى مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن

وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ وبينة الوهن فلا ينبغي للتعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان ليشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انا

نحسن عند قيام قرينة المقتضى للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة لمعنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وامارة ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه

كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين
لم يركعون عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول احتمل ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا
معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم
لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم بتركهم
ما امروا به وعن الثاني بانه يفيد ترتب الذم على مجرد مخالفة
الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه
للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فأتوا منه
ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا
وهو معنى الندب واجيب بالمنع رده الى مشيتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا
فارق بين السوال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة
السائل والسوال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على
الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل
بكون الامر للايجاب يقول بان السوال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل
عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع عن الترك وقد استعملها السائل
فيه لكنه لا يلزم عنه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك
لا يلزم المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن
اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى

اقيموا

اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة
لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب
المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة
في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان
المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل
واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد
الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له
فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا
او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص
باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما
باعتبار ان استعماله في القدر المشترك لما كان مجازا فيكون مقابلا
لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان
الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ
واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا
ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح
لو لم يقم عليه الدليل احرى احتج السيد على انها مشتركة لغة بانه لا

قوله في اللغة والتعارف والقرآن والسنة اه يعني ان استعمال صيغة الامر في الايجاب في جميع المذكورات تقتضي كونه حقيقة فيه على ما هو الدليل من استعمال الشرع على خلاف تلك الظواهر ونقل اللغة عليه كما فيه من مقتضى الظواهر الى الاشتراك فلا ينافي هذا ما سنذكره من ان في عرف الشرع للوجوب واندفع ما سيورده المص من المنافات سلط

شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب الندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسول الله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا من القانون الذي ذكرنا وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا وذلك آية الحقيقة والاصل عدم النقل فيكون ذلك لغة ثم مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي

كونه

قوله فورا والمكلف عصى بتاخيره عن اول اوقات الامكان فورا والتعجيل العصيان بالتاخير لا يعلم الا مع وجود المستعجل في الزمان الثاني فيما يظهر من كلام المرتضى في الذريعة وان المراد لا انه القائلين بالفور يعتقد بتاخيره وانما يدل على العصيان بالتاخير لا عدم القضية وسياتي الكلام عليه فيه سلط

اخر المكلف عصى وقال السيد ره هو مشترك بين الفور والتراخي و يتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة مترددة الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان منها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال للعبد اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف فلولا افادته الفور لم يعد من العصيان واجيب عنه بان ذلك انما يفهم من القرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما تكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لادم ع بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم

والجملة يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يوخر الفعل
عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذى كلف بالمنع عن التاخير
عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس فى الامر اشعار بتعيين الوقت
ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض
بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع فى امكانه وثانيهما انه انما
يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت
الذى يوخر اليه واما اذا كان جايزا فلا لتمكنه من الامتثال
بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها
لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب
المسارعة الى فعل المامور وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل
المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل الفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية
المسارعة والاستباق لا على وجوبها والا لوجب الفور فلا يتحقق
المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران فى الموسع دون المضيق
الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق
والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به فى الوقت
الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من
حمل الامر فى الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا
لما تقتضيه المادة وذلك لا يليق بحكيم الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم

وعدم

وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هى طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس فى اللغة
لانك قست الامر فى افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه
مخصوص ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال
اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال
الذى عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا سبيل الى الحمل على الثانى
الا بدليل السادس ان النهى يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب
مثله وايضا الامر بالشئ نهى عن اضداده وهو يقتضى الفور لنفيا
فى التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى التقرير
احتج السيد ره بان الامر قد يرد فى القران واستعمال اهل اللغة
ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخى فظاهر استعمال اللفظ فى
شيئين يقتضى انه حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه يحسن
بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات
هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال
فى اللفظ والجواب ان الذى يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب
الفعل واما الفور والتراخى فانما يفهمان من لفظه بالقرينة
ويكفى فى حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد
يستفهم عن افراد المتواطى لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد
بالاستفهام دفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب
بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون

ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا للكل واحد
منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ
وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر
للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل
يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا
للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك
يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري قوله افعل في
الان الثاني من الامر ولو صح بذلك لما وجب الاتيان به فيما
بعده هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا
وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل
في الوقت الثاني فان عصيت ففي الوقت الثالث وهكذا او
معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث
وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان
وان قلنا بالثاني لم يقتض فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى
مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل
الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما
الحكم لا فيهما فكان الواجب بحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة
التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها
معنى بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها
فمنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى الامتثال

وهو الايات

وهو الايات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في
استدلاله على الاول اتجه له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي
اول اوقات الامكان مصرا لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير
بعض مدلول صيغة الامر فكان عنده ان يقول الواجب عليك الاتيان
بالفعل في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب
في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب
الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان
بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم
يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فيجب بعصيان المكلف بمخالفته
يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة
المعنى الاول فيتجه القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون
على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا
او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف
في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى
وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك
في بادي الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر
بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه
ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون
امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان
يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال

فی جملته ان الامر وردفی الشریعة علی ضربین احدهما یقتضی ایجاب الفعل
دون مقدماته کالزکوة والحج فانه لا یجب علینا ان نکتسب المال ونحصل
النصاب او نتمکن من الزاد والراحلة والضرب الاخر یجب فیه مقدمات
الفعل کما هو یجب فی نفسه وهو الصلوة وما یجری مجریها بالنسبة
الی الوضوء فاذا انقسم الامر فی الشرع الی قسمین فکیف نجعلهما قسما
واحدا وفرق فی ذلک بین السبب وغیره بانه صح ان یجب علینا
المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجوده لابد من وجود المسبب الا ان
یمنع مانع وصح ان کلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات
الافعال فانه یجوز ان کلفنا الصلوة بشرط ان یکون قد کلفنا
الطهارة کما فی الزکوة والحج وبنی علی هذا فی الشافی نقض استدلال
المعتزلة لوجوب نصب الامام علی الرعیة بان اقامة الحدود واجبة
ولا یتم الا به وهذا کما تراه ینادی بالمغایرة للمعنی المعروف فی کتب
الاصول المشتهرة لهذا الاصل وما افاده السید فیه محل تامل ولیس
الغرض لتحقیق حاله ههنا بهم فلنعد الی البحث فی المعنی المعروف
والحجة لحکم السبب فیه انه لیس محل خلاف یعرف بل ادعی بعضهم فیه الاجماع
وان القدرة غیر حاصلة مع المسبب فبعد تعلق التکالیف بها وحدها
بل قد قیل ان الوجوب فی الحقیقة لا یتعلق بالمسبب لعدم تعلق القدرة
بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلکونها لازمة لا
یمکن ترکها فحینئذ یؤول تعلق ظاهر الامر بالمسبب بوجوب الحقیقة متعلق با
لسبب الواجب حقیقة هو وان کان فی الظ وسیلة له وهذا الکلام عندی

منظور فیه

منظور فیه لان المسببات وان کانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لکنها
تتعلق بتوسط الاسباب الیها وهذا القدر کاف فی جواز التکلیف بها
ثم ان انضمام الاسباب الیها فی التکلیف یرفع الیها ذلک الاستبعاد
المدعی فی حال الانفراد ومن ثم حکی بعض الاصولیین القول بعدم الوجوب
فیه ایضا عن بعض ولکنه غیر معروف وعلی کل حال فالذی اراه ان
البحث فی السبب قلیل الجدوی لان تعلیق الامر بالمسبب نادر واثر
الشک فی وجوبه هین واما غیر السبب فالاقرب عندی فیه قول المفصل
لنا انه لیس لصیغة الامر دلالة علی ایجابه بواحدة من الثلث
وهو ظ ولا یمتنع عند العقل تصریح الامر بانه غیر واجب والاعتبار
الصحیح بذلک شاهد ولو کان الامر مقتضیا لوجوبه لامتنع
التصریح بنفیه احتجوا بانه لو لم یقتض الوجوب فی غیر السبب
لزم ٢ الی قوله اما تکلیف ما لا یطاق او خروج الواجب عن کونه واجبا
والتالی بقسمیه باطل بیان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب کما هو
المفروض یجوز ترکه وح فان بقی ذلک الواجب واجبا لزم تکلیف
ما لا یطاق اذ حصوله حال عدم ما یتوقف علیه ممتنع وان لم
یبق واجبا خرج الواجب المطلق عن کونه واجبا مطلقا وبیان
بطلان کل من قسمی اللازم ظ والجواب ان العقلاء لا یرتابون
فی ذم تارک المقدمة مط وهو دلیل الوجوب والجواب عن
الاول بعد القطع ببقاء الوجوب انه المقدور وکیف یکون ممتنعا
والبحث انما هو فی المقدور وتاثیر الایجاب فی القدرة غیر معقول

والحكم بجواز الترك ههنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا
يقع من الحكيم واطلاق القول به يوهم ارادة المعنى الشرعي
منه كو تجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي لظهر بالتا
وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك
الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان
الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا
ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي
النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر
على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب
كلامهم في بيان المحل عن المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل
النزاع في الضد العام بمعنى المنع عن الترك وسكت عن
الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم
من قال ان النزاع انما في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك
فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشئ على النهي عنه لخرج الواجب
عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر
في اثبات الاقتضاء ونفيه لم تقع في الضد العام باعتبار استلزام
نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع
على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمع
وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان

محصل

محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشئ عين النهي
عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام
ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت
اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم
الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت بواحدة من الثلث
وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب
على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع
من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما
التضمن فلان جزؤه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته
للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان
شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى
صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا
عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه
مع عدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام
بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما
المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن
الترك بالتضمن وذلك واضح واحتج الذاهب الى انه عين النهي
عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه
اللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا
متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية ما لا

قوله منها ان منهي الاصوب مركبة من امرين
لا يخفى ان تركيب مفهوم الوجوب من امرين على
تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر له فان
الوجوب من احكام المامور به وليس
مفهومه على مفهوم الامر الحقيقي يستلزم
الامر بالشئ النهي عن تركه لزوما بينا
المنع الاعم فتامل

تفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان ويقابلها
المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز لو فان تساويا
فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما
فيمتنع بان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان
تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد
والحلاوة ووجه اشتراط اللازم باقسامهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق فى
الحركة الامر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها ولو كانا
خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم
الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشى مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده
ولكن ذلك مح اما لانهما نقيضان اذ معنا افعل هذا وافعل ضده
اى لا تفعله كما تعد تفعله وفعل ضده جبرا متناقضا واما لانه
تكليف بغير الممكن وانه مح والجواب ان كان المراد بقولهم الامر
بالشى طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعوانه طلب الفعل ضد ضده
الذى هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظى لرجوعه الى التسمية
فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل
لغة ولم يثبت ولو ثبت مجرد ان الامر بالشى له عبارة اخرى كالا
تحجيه يحوانت وابن احتمالنك ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب
العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده فمنعنا ما ادعوا انه لازم

للخلافين

للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان
مثلا زمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشى
يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو مح وقد يكونان
ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد
الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام فى جهات
الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض التضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام
واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب
بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك
فليس من محل النزاع فى شى اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب
دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا
احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على
رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك وانت اذا
احطت خبرا بما حكينا فى بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا
يخ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على
سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء
وما ذكره فى الجواب انما يتم على تقدير الثانى فالتحقيق ان يردد
فى الجواب بين الاحتمالين ويلتزم بالقبول على الاول مع حمل الا
ستلزام على التضمن ويرد بما ذكر فى الجواب على الثانى الوجه
الثانى ان الامر بالايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على

هذا م

فيه منه ... بالقول الاول اى على ارادة المصنف
حمل مع حمل الاستلزام على التضمن
كون مقبولا لكن ... وبرد بما ذكر
فى الجواب ... الوجوب ليس بزايد على
رجحان الفعل على تقدير الثانى اى على تقدير
كون المراد احد الاضداد الوجودية

لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد
للفعل فالذم بايهما كان تستلزم النهي عنه اذ لاذم بما لم ينه عنه
لانه معناه والجواب المنع من انه لاذم الا على فعل بل يذم على انه لم
يفعل سلمنا لكن يمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق
بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول
جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان
من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم
عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد با
للزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا
الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فتصور ذلك
الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل والنهي
من الضد اللازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا
حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم
من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصور الامر هذا كلامه وانت اذا
تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشي في قليل
من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم
صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل
بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل قرينة تلبثه واحتج
المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان
ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو

المامور به

المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح يجب
ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا
فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مط بل يختص ذلك بالسبب وقد
تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب
ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا الاخيرة وتنقيح
المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا
لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب
فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا
كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين
يستدعي انتفاؤه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم با
لتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في
العلية فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا
ينكر العقل تحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم
الاخر وتصاريح انما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من
اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما
هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق
في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز
ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك وممتنع اختلاف

المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في
بعضها تكلف حيث منا نفهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم
ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا و
التحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى
شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء
الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغنا
جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما
مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه
لا يتحقق الترك ولا يحصل الامتثال فعلى من يقول بوجوب ما لا انه
الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار
اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا
فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور
به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد
عرفت ان القول بحريم الملزوم لتحريم اللازم لا وجه له
وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما بين من ان
العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به
وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا
يقع وجود وجدها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف
الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ثم ابين لظهور

ان الصارف

ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو
مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا
كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد بينا سابقا عدم وجوب
غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن
الصارف باعتبار اقتضائه لترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت
فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل
به الى الواجب فتحصيل ونفع الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد
الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد
المصاحب المعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه
بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح
فعله وان كان الواجب واجبا متوسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع
لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو
محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف
واجبا باعتبار كونه ما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الواجب والتحريم
في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج
الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان
اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة وبعضها على وجه

منهى عنه ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه اعادة السعى بوجه سائغ
لعدم صلاحية الفعل المنهى عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب
الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب
ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهى عنه يحصل التوصل فيسقط
الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة
مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك
الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب
لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شئ واحد شخصى
وهو باطل كما سيجئ لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل
الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا
حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه
كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر
النهى عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون
وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع
وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعى لا يمكن التوصل
به فلا معنى لوجوب المقدمة وقد علمت ان وجود الصارف وعدم
الداعى مستمران مع الاضداد الخاصة وانه يتجه القول بوجوب
المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون
المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر

فاللازم

فاللازم عدم وجوب الترك للضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف
عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء
اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فانى لا اعلم احدا حام حولها

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه
التخيير يقتضى ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال
بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة واختياره جمهور المعتزلة
واحد وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف وقال العلامة
ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد
بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا
يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب
واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوى بينهما نعم ههنا مذهب
يتبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه كل منهم الى صاحبه
واتفقا على فساده وهو ان الواجب معين عند الله غير معين
عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين
عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كانت
هذه المباحث قليلة الفائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده
ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة
وليست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت
يفضل عنه جائز عقلا وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع
كصلوة الظهر مثلا قال الاكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ

والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة والكرخي لك قوم لظنهم
انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها
ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول
الوقت وهو الظ من كلام المفيد على ما ذكره العلامة وثانيها انه
مختص باخر الوقت لكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل
في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما
اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان
القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة
والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف
الاتيان في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق اه بين بقائه على صفة التكليف
وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت
ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد
الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم
الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه
في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من
الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد

لتطبيق

[illegible]

وفيه تأمل ويمكن توجيهه بان المراد بكون الجزء الاخير كاشفا عن الوجوب على ذلك التقدير ان التقديم [illegible] الوجوب في الجزء الاول لو وجد في الجزء الاول وان كان الجزء الاخير ظرف الوجوب لو فعل في الجزء الاخير [illegible] المكلف ولا وجوب اصلا لو لم يبق الى الجزء [illegible] كون اخر الوقت وقتا في ذلك الصورة [illegible] الى اخر الوقت وفعل فيه [illegible] على تقدير البقاء الى اخر الوقت [illegible] اول الوقت [illegible] ان هذا منسوب الى الكرخي [illegible] بان الوجوب مختص باخر الوقت [illegible] وقد ذكر العلامة [illegible] كما لو صلاها [illegible] الوقت [illegible] فكذا قبل الزوال

التطبيق اجزاء الفعل باجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا
على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا
ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت
وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه
المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي
نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر
تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي
اي جزء اداه اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين ادى يكون
فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة
على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان
المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر
الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد
بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير
ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل
غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا
لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه
من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل
التميز بينهما وحيث يجب بدل ليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره
وبانه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما
اجزاء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما مخيرا والجواب عن الاول

قوله فيكون بتاخيره عاصيا يمكن التزامه ولا فرق ودفعه اذ ربما كان مفقودا وتعاود العصيان خلاف الاجماع لا معقول

قوله لم ينفصل عن المندوب اي لم يحصل الفرق بين الواجب والمندوب

ان الانفصال عن المندوب ظ مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب
الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى
الواجب المخير ففي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه
في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة
من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذا ايقاع
الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج
ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك
ظ تخلفه في المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا
كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا
ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين
تخييرا من الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال
بها من انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم
الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف
مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون لخصال الكفارة بل لان العزم على
فعل كل واجب اجمالا حين يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال و
تفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان
يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب ام لم يدخل وهو
واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس
وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب
توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وله وجه وان كان

الحكم به

٣٦

كونه حقيقة فيه انتفى بل يكون مجازا الوجود امارته وكونه خيرا
من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما
يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في
العرف الشرعي للوجوب بادعائه اذا الظ ان حملهم له على الوجوب
انما هو لكونه له لغة ولان تحقيق ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ
عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعائه
في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة منافي
لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب
فتم احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني
لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له
واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقتضي امتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في
الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا
قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة
من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حد ما سبق
في احتجاج السيد على الاشتراك بين الشيئين والجواب الجواب وحجة

قوله ولا يذهب عليك ان ادعائه الخ
فيه ان السيد وجه قوله والتعارف
بما ذكره في المنافاة
فتدبر الدفع لم يتوجه ويحتمل ان قوله
فندفع وقد عرفت دفعه مما ذكرنا ذلك
فتأمل اشارة الى ما ذكرنا والله
اعلم

تخصيص

القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كجر من قال بانه لمطلق
الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في
احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد
من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال الصيغة
الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به
منهم ع اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة
ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا
بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان تقول افعل ابدا واخرون
فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما
هي لنا ان المتبادر من الامر طلب الايجاد حقيقة الفعل والمرة
والتكرار خارجان من الحقيقة كالزمان والمكان ونحوهما
فلا دلالة كما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان
ولا الة يضرب بها الضرب كذا غير متناول للعدد في كثرة ولا
قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من
كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة
بالامر بها ستقدير باخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات
الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا

اوكثيرا

اوكثيرا اومكررا اوغير مكرر فتقيده بصفات المختلفة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء
منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل
اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل
على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقرب من هذا يدل
على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل
عليهما بالصيغة فجوابه الا انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة
بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا عن الدلالة
على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن
للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا والثاني
ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب
عن الاول المنع على الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل
اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن
الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان
قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات
والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر
مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع

قوله او تخصيصه ای تخصيص ما ذكر من الضد العام ای الضد فی كلام السند الذی يقول به مع لا يقبل المنع الثانی الی ان قال فرق تسليم آه الذی وقع التی وزعمه المذكور المناقشة فانه علی تقدير التخصيص لا يقبل المنع حينئذ وزعمه قابلة

وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشیء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهی الذی فی ضمن الامر مانعا عن المنهی عنه دائما بل يتفرع علی الامر الذی هو فی ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان فی وقت ففی وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضی المنع من السكون دائما والامر بالحركة فی ساعة يقتضی المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر فی المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب فی شهادة العرف بانه لو اتی بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب علی سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنی الی الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل علی عدمه وقد بينا انه لا يتبادر منه الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف فی اثبات مثله اصل ذهب الشيخ وجماعة الی ان الامر المطلق يقتضی الفور والتعجيل فلو

قوله لم يصدق الامتثال فيما بعدها لا يخفی ورود منع ما اختاره المصنف اذ الحقيقة يحصل فی المرة الاولی فلا يبقی بعدها طلب حتی يصدق الامتثال فانه لو يحصل بعدها فاما ان يكون بطريق الوجوب فيلزم الاثم بترك التكرار او بطريق الندب اذ لا قائل به وهو لا يقول به او بطريق الندب ووجوده فيه فيلزم استعمال صيغة واحدة فی الوجوب والندب معا ای استعمال واحد فتامل

ممتثلا

اخر

١٦٣

الشكم به منكروا فی كلامهم وربما استدل بتحريم العزم علی ترك الواجب لكونه عزما علی الحرام فيجب العزم علی الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما تری واحتج من خص الوجوب باول الوقت ان الصلاة فی الوقت مشعر لا دائها الی جواز ترك الواجب فيخرج من كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الی جزء معين من الوقت واما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداء الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الصلاة فی الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيصه الوجوب بالاول بانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا فی الاول لعصی بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل فی الاول لكن التالی باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعی انما يتم ان لو كان الفعل فی الاول واجبا علی التعيين وليس كذلك بل وجوبه علی سبيل التخيير وذلك ان الشرع اوجب عليه ايقاع الفعل فی ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به فی ای جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه فی اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال فی الواجب المخير يتصف بالوجوب علی معنی انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف

قوله لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين مع الشعور حيث لا يكون غافلا بل هو ملتفت الی الفعل والالتفات بالفعل لا يكون عازما علی الفعل والترك بعد الی ان يدخل الزمان الاول وكان

قوله وهو كما تری اشارة الی هذا

قوله لما خرج عن العهدة لكن منعه منعه ذكرا فذهب اليه البعض حين انه نفل يسقط به الفرض

قوله اما عن تخصيص الوجوب فجواب معارضة

اختيار ما شاء منها فكذا هاهنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز
له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا واذا
تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين
فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق
وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة
مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء
الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة
بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل و
ههنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر
بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار
اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه
لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة
لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في اعطائه درهما اكرامك والمتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر
عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة
على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه
عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان
تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تع

واستشهدوا

قوله ان تعليق الامر اي الا انه ومنها الفاضلان يجان العلامة وابنه

قوله انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام وجود الاعطاء وقد يشعر بعض العبارات بعدم جواز الاعطاء ولا يثبت بهذا الدليل ولا يخفى بعد ذلك فتدبر

قوله فيكون مع ذلك اي مع احتجاج السيد

واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين
الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط من بعض اكثر
من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث
لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قطعا والجواب عن
الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره
لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط ح احدهما فيتوقف
انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم
الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم
مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه
وعن الثاني بوجوه احدها ان الظاهر الاية يقتضي عدم تحريم
الاكراه اذا لم يردن تحصنا لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت
الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون
لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء
المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هاهنا منتف لانهن
اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء
يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه وحيث

قوله بل هو حرام مطلقا اي سواء اردن التحصن ام لا

لانتفاء

يكون كادهاً يمنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيهما ان
التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر
للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فايدته في الاية المبالغة في
النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا
وثالثها ان سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر
نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع
بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي
الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وصحح
الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث
وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم
فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف
ليس عين اثباته فيه ولا جزؤه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة
بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة
كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها
في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه
عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب
والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفايدة

عيرا

قوله فيمن يردن التحصن اه يخفى ان
هذا الاحتمال قائم في الاكثر الشروط

قوله ليس عين اثباته فيه اي اثبات الحكم في
محل الوصف

قوله فانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف
آه كانه ادعى الملازمة مع فاع الشرط من
حيث التبادر والا فهذا الكلام جار
في الشرط ايضا

غير منحصرة فيما ذكروه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم
محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا
دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن
ان يتوهم جواز القتل معها فلابد كرها على ثبوت التحريم عندها
انتفى ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص
وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السوال عن محل الوصف دون
غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض
بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم من غير
محله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه وحينئذ يتحقق ما ذكرتموه من
الفوايد لا يبقى عن محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان
صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء
عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص
لا لفايدة اذ مع احتمال فايدة منها يحصل الصون فيتادى ما لابد
في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة
بالابيض والاسود فلا يتم ان المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء
الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات اصل
الاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا
لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رحمه الله فقال ان تقييد الحكم
بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته

قوله وجوابه ان المدعى عدم وجدان آه ولا يخفى ان الغرض
التخصيص في صورة عدم ظهور فايدة اخرى
ادعى انتفاء صورة لم يعلم
وانا اضطلت فلا نفرة بعدم وجدان الى العدم
فيها فائدة اخرى فكانه اشار الى جواب اجمال
الظهور لا يكفي في اقتضاء التخصيص بل لابد من عدم
فائدة اخرى ولا توجد صورة لا يحتمل بالكلية فيها
ان هذا الكلام يجري في الشرط ايضا والعرف
فتم

بدليل اخر ووا فقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى
الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيئ الليل فلو فرض ثبوت الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد بنحو ما
سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من
فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو كا
لمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تع ثم
اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم
قلنا واى معنى لقوله عم في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها
فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في
السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا
لا يمتنع فيما علق بغاية بحرف الى والجواب المنع عن مساواته
للتعليق بالصفة فان اللزوم ههنا ظاهر ان لا ينفك تصور الصوم
المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هنا
كما علمت وبالغ السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق
ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا
قال به كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها **اصل**
قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر
انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور
ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه
مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده

بالفعل

بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم
بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم
الامر كما اذا امر الله تع زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق
لكن لا يعجبني الرجح عن البحث عما يرى وان يكثر ايرادها في كتب القوم
وسيظهر لك سر قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء وصلا الى مطابقة دليل
الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد
علم الهدى حيث تنحى عن ذلك المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب
فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تع بشرط ان لا يمنع
المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك
مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز
ان يامر بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول ص لو اعلمنا ان زيدا
لا يتمكن عن الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان يامره بذلك لا محالة
وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا الصفة في المستقبل
الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل
لانه انما يصح ان تعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا
فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره
يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن
في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر
العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تع عالما

قوله لا يعجبني الترجمة عن المبحث بما ترى منا تعميم الشرط بالنسبة
الى المقدور وغير المقدور بل لا بد من تخصيص الشرط بما
يكون مقدورا للمكلف فانه لا خلاف في انه تع
التكليف مع انتفاء الشرط المقدور فانه تكليف
بالشرط والمشروط معا والغرض تخصيص المسئلة
بصورة علم الامر بانتفاء الشرط الذي ينبغي ان
تصير المسئلة بان الامر اذا كان عالما بل يعلم نفسه
الا شرط ام لا كما قاله قدس سره فانه قال الا يجوز
الاشتراط من العالم حتى مع العالم بوقوع الشرط

منه

قوله مع المنع اى الذي عدمه شرط فيكون مامورا
مع انتفاء الشرط
قوله نحو حسن الفعل مثلا
لما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق

يتمكن من تمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالحال
حاله كحالنا اذا اعلمنا اسر تحصال من نامره فعند ذلك نامره بلا
شرط قلت هذه الجملة التى افادها السيد ره كافية فى تحرير المقام
وافية باثبات المذهب المختار فلذا عيّن اعرضنا عن قلناها بطولها واكتفينا
بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه
الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد من المكلفين
واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد
انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية
الثانى لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل واما الملازمة فلانه
مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد
شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل
اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك
كاف فى تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا
ونردد فى كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل
يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف بالجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط
الذى هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم
فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح
ولده ولم يحتج الى الفداء الرابع ان الامر كما يحسن لمصالح تنشاء
من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشاء من نفس الامر ووضح التلاع

من هذه

قوله اذا اعلمنا الله تعم اى اذا اعلمنا الائمة التى يعلم حال المامور بكان علمنا كحال الرسول فامره بلا شرط كامر الله بلا شرط

من هذه القبيل فان المكلف من حيث علم علمه بامتناع فعل المامور
به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف فى الاخرة وفى
الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض
عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان
قد يقول لغيره وكلتك فى بيع عبدى مع علمه بعزله اذا كان
غرضه استمالة الوكيل او امتحانه فى امر العبد والجواب عن الاول
بما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا فى مطلق شرط الوقوع وانما
هو فى الشرط الذى يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على
امتثال الامر وليست الارادة شرطا قطعا والملازمة ممنوعة ايضا بتقدير
كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلى وعن الثانى المنع من
بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر
السيد فى تتمة المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا
نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضى الوقت وخروجه
فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان
يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم
وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز عن ترك
الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز عن ذلك الا بالشروع فى الفعل والابتداء
به ولذلك مثال فى العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع
تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز عنه لما
ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه

من الاجزا وبيره وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبطل
الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل با
نعقاد الاجماع على وجوب الشروع بنيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب
نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا
دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح
الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تع وناديناه
ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فانا ما جزعه فلا استغاثة من ان يؤمر
بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات
الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر به اذ لا يجب في الفدية
ان تكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب
هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد
اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من
المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تع **اصل** الاقرب عندي ان
نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل
يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في نهاية و
بعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في
التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في

قوله الاوداج جمع الودج وهو عرق في العنق
قوله وتناول المدية اي اخذه السكين
قوله فلا استغاثة اي فلا خوف
قوله واما ما ذكره من المثال فانما يحسن لا الجمع انه ربما يكون حاصله سيعا مع العلم بحال العبد انهم لمكلف اذا كان الغرض منه اظهار حاله على الغير وهذا الحكم فيه حق انه تعالى ايضا
قوله الاقرب يعني رجح عندي الاقرب هو الاقرب بان الامر لا دليل عليه فاقتضى الحكم السابق المرفوع بالامر انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه فتنه

الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة
فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها
اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع
الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من
الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم
اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما
يحتمل المتعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكونه دفعه كافيا
في رفع مفهوم الكل كذا يحتمل المتعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي
هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى
لكونه في الحقيقة راجعا الى المتعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي
للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول
فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه
واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض
سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة و
المركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع
من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل النسخ على انتفاء الجواز
فان قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل
علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين
فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة

رضح

هى الفصل وذلك هو المنع من الترك فزوال المقتضى لزوال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته فيثبت ان نفس النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود بوجهين
احدهما ان الخلاف واقع فى كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما
معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان
سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس بل
انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما
يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتضى
لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذى هو الجواز والحاصل
ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه واذا
زال الاول خلفه الثانى ومن هنا ظهر ان ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد
الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا ينافى هذا اطلاق
القول بانه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر
به فان ذلك توسع فى العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل
لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لما
نعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لجنسا وى احتمالى رفع البعض الذى يحقق
معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظ يقتضى البقاء لتحقق
مقتضيه ولان الاصل استمراره فلا يرتفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان
النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى للجواز هو الامر فيستصحب الى ان
يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يكن لنا
سبيل الى القطع بثبوت المنافى فيتم الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه

والجواب

٣٨

والجواب المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية
الوجوب قدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق
له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل
للجنس لان انحصار الاحكام فى الخمسة يعد من الضروريات وح
فالشك فى وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت
ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك
فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا
يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه فلا يتحقق
معه وجود المقتضى ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول
باصالة عدم التعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة
عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا الظهر فساد قولهم فى
اخر الحجة ان الظ يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان
انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر
ذلك فاعلم ان دليل الخصم اوتم لكان دالا على بقاء الاستحباب
لا الجواز فقط كما هو المتداول على السنتهم ويريدون به الاباحة
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد فى كلام جماعة ولا
منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء
الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم بانتفاء القائل
به مع ان دليلهم على البقاء كما رايته ناد بان الباقى هو الاستحباب
وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل وكونه راجحا

[illegible]

بالنسخ المنع من الترك الذى هو بمنزلة الفصل [illegible]
[illegible] رفع تحقق الجواز المعلوم [illegible] كتحقق فى ضمنه
قطعا فما لم يعلم تجدد فصل اخر
ويطل المقتضى به والاصل عدم تجدد فصل اخر
لم يعلم تحقق الجواز والاصل بعد النسخ فلا يبقى العلم
والغرض عدم دليل سوى الناسخ [illegible] يستقيم كلام
[illegible] بالجواز فلا يحصل ايضا واما [illegible] وجه احدهما
المستدل فى موجودين لا يرتبط وجود احدهما
بالاخر ولا يتوقف عليه فانه اذا ارتفع وجود
احدهما والاصل بقاء الاخر فيعلم ارتفاعه واما
اذا ارتبط وجود احدهما بالاخر وتوقف عليه بل
يكون وجودهما كما هو التحقيق فاذا ارتفع احدهما
فالاصل عدم تجدد شىء اخر يتعلق بفصله [illegible] الظ عدم
الاخر ايضا فيعلم المثبت على [illegible]
الاشتباه نشا من ذلك وكان [illegible]
وان كانت عبارته قاصرة عنه فتدبر

ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة
الوجوب لا جرم لكان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل
مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ
تكملت قيود الندب كان هو الباقي البحث الثاني في النواهي اصل
اختلف في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق
انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف
العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه
بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعم وما نهيكم عنه فانتهوا
اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى عنه الرسول صلعم لما ثبت من ان الامر حقيقة
في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص
بما نهى الرسول صلعم وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان
تحريم ما نهى عنه الرسول صلعم يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في
الفصل من البعد هذا احتمال واحتمال النهي في الكراهة شائع
في اخبارنا المروية عن الائمة عم على نحو ما قلناه في الامر اصل
واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف
عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال في نهاية
المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو
الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا
ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه
بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف

نيم

ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد الترك
احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل
يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق
على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل مح والجواب المنع من انه
غير مقدور وذلك لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية
فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا ان تأثير
صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر
لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا
يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة
باعتبار الاستمرار وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع
وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا
يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند
اليها ويتجدد بها قال السيد ره وجماعة منهم العلامة في احد قوليه
ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة
وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو قول الثاني للعلامة
ره اختاره في نهاية ونقله عن الاكثر والمذهب لنا ان النهي
يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو
انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها

قوله وما كيف الانتهاء عنه حرم فعله يمكن المناقشة فيه
اذ الانتهاء وعنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء
عن الفعل يتفطع النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق
الحرمة او الكراهة والانتهاء عن المكروه اذ لا
الكراهة بل العمل يقتضي كراهته واعتقاد ذلك فيثبت
مكروه وواجب فلا يتم الاستدلال الا بان يقال المتحري
ان الغير الاول فرد في مادة انتهوا هو الغالب
وهو غير تام فتامل

قوله والعدم سابق مستمر ليس بمقدور ويمكن ان يذكر
في الافتتاح سر كونه قدري ولعل الفرق انما هو
المناط في الافتتاح لزوم تحصيل الحاصل
وهو هنا ممنوع فتدبر

ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مرة كان يمكنه ايقاع الفعل
فيها وهو ثم عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن عنه عقابه
وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه
الفعل فيها وهو تارك ولبس نهي السيد عبثا ولا عنها لم يقبل ١
ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا
بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض
نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تع
ولا تقربوا الزنى وخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا
نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي
المطلق وذاك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول
غيره الا ترى انه دام لجميع الاوقات الحيض وعن الثاني ان عدم
الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا
ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا
انا فرقنا بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز او
الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين
يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث التجوز جائز
والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز وحيث يعين بما يوافقه يكون تاكيدا ايضا

لما اثبتنا

لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك
واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا
نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه
قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس
وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يومر بفرد وينهى عن فرد
كالسجود لله تع وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف
شاذ وبالثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتحد فان اتحدت بان
يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه مستحيل
فذلك قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال فمنهم الله ومنعه
بعض المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في
نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان
تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما
والنهي عن الاخرى فهو محل النزاع البحث وذلك كالصلوة في الدار
المغصوبة يومر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها
غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب
لايجاد الفعل والنهي طلب العدم منه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من
لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن

قوله وتعدد الجهة غير مجد جدا استشعر اذا كانت الجهتان تعليليتين
لزوم اجتماع المتنافيين في موضع واحد واختلاف العلة
نحو فعوا اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم
اجتماع المتنافيين في موضع واحد فلا يتفح
محل النزاع ثم لا يخفى ان الصلوة في الدار
[illegible]

ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا
فالصلوة فى الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهى لكن المتعلق
الذى هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء
المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار
انه بعينه الكون فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهى وهو متحد
وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع
عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون الثانى انه لو امتنع
الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهى اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد فى المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعلق انفكاكه من الاخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين بهما صار متعلق الامر والنهى حتى لا يبقيا حقيقتين
فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظ فى المثال المذكور ارادة
تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا نمنع
كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول الشىء القطع بذلك
فى حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثانى
ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون

الذى هو

قوله باى وجه اتفق لا يخفى انه يجرى مثل هذا فى الصلوة ايضا فتدبر قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة يمكن المناقشة بان ارتباط الكون بالصلوة ليس ازيد من ربطه بالخياطة بل فى كليهما من لوازم الجسم وربما نقضت الصلوة بعدم الحركة فتامل

الذى هو متعلقا للنهى عن الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها
فالفرد الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا
يقول فى هذه الجهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا
لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر فى الحقيقة انما هو الفرد
الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية
على ابعد الرايين فى وجود الكلى الطبيعى وكما ان الصلوة الكلية تتضمن
كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف
ايجاد كلى الصلوة بالجزئى المعين منها فقد اختار ايجاد كلى الكون
بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضى تعلق
الامر فيجتمع فيه الامر والنهى وهو شىء واحد قطعا فقوله وذلك لا
يخرجهما عن حقيقتهما الى اخره ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب
فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد انهما باقيا على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو
غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم
هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان
الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى
عنه على اقوال ثالثها يدل فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار
جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع
منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة على البعض والا قوى عندى انه يدل
فى العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان الاولى دلالتها

قوله انما هو الفرد الذى يوجد منه او بعد تسليم ان الظ ليس وجوب لا شرط شىء بل وجوب الفرد يقول ان اراد وجوب خصوص الفرد ثم والشرط وان اراد وجوب فرد ما فيختلف الموضوع الغصب او موضوع الوجوب المهية المعروضة للتشخص وموضوع الحرمة خصوص التشخص مع ان الظ انما المطلوب هو الفعل لا بشرط شىء

اصل

انه لا فرق حجة في قول العلما بمجرد ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمنا في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة بحسب العرف فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه في العبادات اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما مر الحق من دلالته على الاجزاء بكل تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد الجواب الاول ان

قوله بطلان نقيضه اي نقيض الصحة اعني موافقة الامر وسقوط القضاء

ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا او هما متضادان فلا ان متعلق المنهي عنه لا يكون اتيا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني الا هذا قلنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظ واما الالتزام فلان شرطه اللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تغسل النجاسة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين جهة القائلين بالدلالة تحطم بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها ايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب النهي كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول

قوله ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به اه هذا انما يتمشى في المنهي عنه بعينه اذ لا يعقل فيه اجتماعهما فلا يتوهم ان يتحقق المصلحة ربما يكون مترتبة على نفي الحاجة الى المفسدة في الخصوصية فيجوز ان يكون الاتيان بالفرد المنهي عنه بخصوصه اتيا بالطبيعة المأمور بها من حيث هو كما ذكرنا في الصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان مثل هذا ليس منهيا عنه بعينه وانما المنهي عنه بوصفه فان كان وصفا مفارقا له كالغصب بالنسبة الى الصلوة المذكورة فلا يستقيم معه اويتوجه عليه ما ذكرناه نعم ربما يرد منع التسليم الحكم في الفاسد في بعض الموارد كما في الصلوة المذكورة وهذا لا يضر فيما ذكرنا في الاصول وان كان الوصف لازما فدليل المصنف لا يتم الا ان يكون مراده المفسدة مع اللازم في خصوصه نعم انه اذ ترتب المفسدة على الاتيان وعدم ترتب المصلحة على ذاك غير اللزوم من حيث هو لا يكون من التكليف فلا يمكن الاشتغال بالتكليفين معا وبما ذكرنا يظهر ان كلام المصنف على اطلاقه غير مستقيم والحق التفصيل

بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله هذا في النهي وانتم تدعون
دلالته لغة ومثلتم في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف
احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض
احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة
ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة
فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير
مراد ويكون التصريح قرينة صارفة مما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها
وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وبينا فيه قطعا وليس
بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك اه وبين قوله نهيتك
عنه عرفا تناقض ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان
الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم
بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان
المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا
مكابر المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول
في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب
صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين

المبحث الثالث في العموم

وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل
كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك
الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في عرف
الشرع الى الواجب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم
حقيقة في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا
قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا
والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا
فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان
نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى في عمومها مشتركا بين العموم والخصوص
لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك
بطلانه بين والملازمة كلا واجمعين مشترك عند القائل باشتراك
الصيغ واللفظ الدال على شيء متاكد بتكريره فيلزم ان يكون الاشتباه
متاكدا عن التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد
اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل
فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال
اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت
للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع
واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل
فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم

قوله واللفظ الدال على شيء متاكد بتكريره فيه خلط عظيم اذ فرق عظيم بين الاتصاف بالشيء والدلالة عليه واللفظ ههنا متصف بالاجمال وان يدل على الاجمال بمعنى متصف بالاشتباه لا وان يدل على الاشتباه وتكرير اللفظ حينئذ لا يكرر الاشتباه في الذهن بل بتكرير ذات الموصوف بالاشتباه فيه فلا يلزم تاكيد الاشتباه عنه والتكرير على التقدير تسليم ولا نسلم على الاشتباه و زيادة نقول تكرير حصوله في الذهن انما يلزم تكرير اللفظ الاشتباه الى زيادة الاشتباه كما في تكرير اللفظ الدال على السواد فانه لا يفيد شدة السواد و زيادته بل انما يفيد تقرير السواد في الذهن و زيادة تصوره حتى
قوله وقد سبق مثله اي في بحث الامر
قوله الثاني انها لو كانت للعموم والخصوص اه يمكن قلب الدليل بانه لو كانت بالاشتراك لعلم ذلك اما بالعقل او بالنقل الى اخر الدليل فما قلت ذلك يعلم بالدليل اخر غيرها قلنا هذا البحث كذلك
قوله والاحاد منه لا يفيد اليقين فيه انه يخفى لا دون العقلي بل يكفي الظن اذ مدار مباحث الالفاظ على الظن
قوله ولو كان متواترا اه فيه كلام اذ يجوز تواتره بالنسبة الى بعض دون بعض
قوله لاستوى الكل فيه اي ان لا يكون فيه خلاف ودفع فيه الخلاف

هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ
هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من
الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه قد دليل على كونه موضوعا
له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة
في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت للخصوص فهو مراد وان كانت للعموم
فداخل في المراد على التقديرين بلزوم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه
اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة
في الخصوص المتيقن فيه اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر
في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل
المبالغة والحاق القليل بالعدم والظ يقتضي كونه حقيقة في الاغلب
مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل
ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غير مما
يدخل في العموم وهذا الا بح من نظر واما عن الاخير فان احتياج خروج
البعض منها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة
في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا
قيام الدليل عليه هذا واما في التمسك بمثل هذا الشهرة من الوهن
العرفي الاداة تفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا
من الاصحاب ومحققي مخالفينا على هذا الفن وربما خالف في ذلك بعض
من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف

فذهب

فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم
بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر
العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك
الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما
في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من
دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع
الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي
الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع
ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان
الظ انه لا مجال للانكار لافادة المفرد المعرف للعموم في بعض المواد حقيقة
كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها حقيقة معا فيما
مما لا نعلم فيه خلافا فيما بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مط
بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها
ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى
الاول الذي لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي
دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك
ولا عدم افادته اياه مط فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام
الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء

ونظايره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة
اذ الاحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها كما علم
انفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين
لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم
فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الغير ذلك
من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع
وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق
قدس الله نفسه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من الحكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن ذلك

اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل
مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر
الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجال الاستغراق في الجموع
في صلوح لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان
رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما
يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا كما علم كونها
مرادة ويبقى ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا
دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها
وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت
الطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد
حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبا

بانه لو اراد الحمل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون
اقل المراتب مرادا وقطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع
المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير
الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار
القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على
ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وهذا اظهر الجواب عن
الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو
للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدها ولكن سلمنا كونه حقيقة
في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون
الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة الجمع
الثلاثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق
هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في
الزايد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره واحتج
المخالف بوجوه الاول قوله تع فان كان له اخوة فالمراد به ما يتناول
الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تع انا معكم
مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين
الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق
انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا
دلالة له فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما

قوله فقد جعل يجوز في كلمة ارادة الجميع لا يخفى ان ما ذكره لا يدل على ان فيه في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل استعمال اللام ههنا في الكلام فيجوز كون اللام مستعملا في معناه المطلق وتفهم ارادة العموم من القرينة المذكورة فهذا المطلق في ضمن العموم ولا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز بل يجري في هذا

قوله بالنظر الى الحكمة اي لفيد العموم لغة ولكن لا بالوضع بل بالنظر الى حكمة المتكلم كما سيذكره ولعله الكلام في المفرد المنكر ايضا
فهذا اقرب

قوله ولو اراد القلة لبينها اه يد اللام في المفرد المحلى باللام كما نقل عن المحقق في المفرد المحلى ان اختاره ثمة مع انه رده ههنا فعلمه بيان الفرق

قوله لبينه ايضا قد يرد عليه ان تعين فيه نظر ووجه ان المفرد اما ان يكون الجمع في جانب الشيخ بانه ارادة الكل او على الارادة الكل كون اقل المراتب مرادا وقطعا لا يصيب وبيان ان اللفظ للارادة المراتب

قوله الى ان يدل الى ان المفرد الكلام فيه وكونه موضوعا وجه هذا الكلام في المفرد المعرف باللام ارادته لا يحتمل وبيان ان اختياره فيه في عمومه شرح تقله عن المحقق يظهر وضعهم ما اختاره الدليل الذي ذكره ان الفاضل بالعموم والفرق مشكل بناء على الدليل بناء على ما ذكرنا ما ذكرنا المفرد شرحا نعم لا يبعد ان الفرق بناء على التحقيق من امكان استفادة العموم في الجمع المنكر فانه لا يخفى على من حيث دوران هذا الاخير

قوله فانا نمنع الى هذا في الماهية من حيث هي المنع لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد

قوله لكان الوجه منع هذا الوجوب لما ولوته الواجب التوقف لا يخفى انه ذكر مرجحا لحمله على الجميع حيث قال اذ حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى في الجواب منع كون ذلك مرجحا كما فصلنا في حواشينا على شرح المختصر

قوله وان استعماله في جميعها الخ بهذه العبارة مشعرة بانه حمل قول المستدل فقد حملناه على جميع حقائقه على استعمال المشترك في جميع معانيه ولذلك قال في الجواب انه مجاز لكن الظاهر ان مراد المستدل انه حملناه على معنى حقيقي يتضمن جميع حقائقه وعلى هذا الاحتمال في الجواب يقول وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فتم

لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا معارض ودليل المجاز وقد دللنا
على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في
شئ اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في جمع ع ما وضع لخطاب
المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين لا يعم بصيغته من تاخر
عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر
اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه
لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان
الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر
ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيانا للملازمة انه لا معنى للرسالة
الا ان يقول له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء
عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء
لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الكثيرة
بالايات والاخبار المنقولة عن النبي وذلك اجماع منهم على العموم
لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه
العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة
بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين
ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك

لعلهم

لعلهم
بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين
بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين في جملة من مباحث
التخصيص اختلفوا القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ والمكارم
بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى
انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق
الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت
كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا
قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة
فقال اردت زيدا وهو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها
كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزه الى الواحد بوجوه الاول ان استعماله
في غير الاستغراق يكون مجازا على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من بعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني
انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ من موضوعه الى غيره
وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى انا له لحافظون والمراد
هو سبحانه وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن
مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة
فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى
الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد

به ان التقليل بما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم
الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة
التفتازانى وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع تقتضى ترجيح ارادته
على ارادة الاقل لا امتناع الاقل كما هو المدعى فالتحقيق فى
الجواب ان يق لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام فى الخصوص
مجاز وسيتمر ولا بد فى جواز مثله من وجود العلاقة المصححة
للتجوز لا جرم كان هو الحق الحكم مختصا باستعمال فى الاكثر
لانتفاء العلاقة فى غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض
مدلول العام فهو جزئه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال
اللفظ الموضوع للكل فى الجزء غير مشروط لشئ كما نص عليه المحققون
وانما الشرط فى عكسه اعنى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل على ما
تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب
فى ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء تركيب
وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور فى مدلوله
تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثانى وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح
للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعنى
الاشتراك فى صفة وهى ههنا الكثرة فلا بد من استعمال اللفظ
العام فى الخصوص من تحقق الكثرة تقرب من مدلول العام لتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد
من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثانى بالمنع من كون الامثلة للتخصيص

مطلق

قوله كما مر تحقيقه اى فى بحث استعمال المشترك فى معانيه
قوله لكن ليس لنا اوانه لكنها الخ لا يخفى عليك فى كتب الاصول ان موضع النزاع فى هذه المسئلة تشمل العام بالنسبة الى النوع المستغرق ومثل العشرة واضرابها ولهذا امثلوا بالعشرة وامثالها والجواب المذكور لا يتمشى فى المعنى الثانى فتدبر

مطلق بل للتخصيص خاص وهو ابعد فى اللغة لغة او نكره عرفا وعن الثالث انه غير
محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص فى شئ وذلك لما جرت
العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم
فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا
ومن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث فى خروجه عن محل النزاع
لان البحث فى تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام
للمعهود والمعهود غير عام وتوضيحه قد ثبت هذا الكلام بثبوت صحة
اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس
انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز فى المثالين
ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى اعنى الجزء
والماء المقرر فى الذهن انه يكفى كل واحد لشربه وهو مقدار معلوم و
حاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهنى الذى هو قسم
من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه
من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجى على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك
لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك
وبينه عهدا خارجيا معينا لا من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك
ليس من تخصيص العموم فى شئ فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين
ما قيل فى الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوها فرعا لكون الجمع
حقيقة فى الثلثة او فى الاثنين والجواب ان الكلام فى اكثر مرتبة تخصيص

اليها العام لان اقل مرتبة تطلق عليها الجمع قال الجمع من حيث هو لذين عام فان
ولم يقم دليل على تلازم حكميها فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون
المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام واريد به الباقي
فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه
وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب
اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة
او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول
الثاني للعلامة واختاره في التهذيب وينقل هنا مذاهب للناس كثيرة
سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا
انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم
منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف
له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع
في مثله اذ الكلام في الالفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه
بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان
اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان
لم يتغير وانما طرأ عدم التناول للغير الثاني انه يسبق الى الفهم
اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول
ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله

قوله ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم اه
هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اعني ارادة
كان مستعملا في العموم كما كان والارادة الباقي فيتم
هو مفروض المسئلة ظهر بعد التخصيص بمعنى ان
الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض
من العام فلا يلزم الاشتراك والاكمية فلا
ونتم دليله في المخصص الغير المستقل و
تفصيل ذلك يطلب في حواشينا على شرح
المختصر

وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم
تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه
ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى
يكون ببقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه
مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في
نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد
عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني
بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق
العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون
القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظ
لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله
تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم
بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى
المجاز حجة قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون
اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما
والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه هنا وله الجميع وكان للجميع
وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في
هذا الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب
والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه

قوله اشتباه كون النزاع في لفظ العام الخ
لا يخفى انه لو كان المراد من لفظ العام لفظ مصطلح
الاصوليين لا يصلح كونه منشأ للاشتباه نعم لو كان
المراد العام المنطقي لكان له وجه فتدبر

لم

العارض بالمعروض حجة القائلين بانه حقيقة ان حقيقة بغير مستقل انه لو كان المقيد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون
من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل
الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة
مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة
الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا
واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد
من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير
ما وضع له اذ لا دهي بد بنه لما انقلت عنه بل بعد لما انقلت اليه والا
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز والفرق تحكم والجواب
ان وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو
مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو
المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان
مسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون الف سنة الا
خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله
وان الاخراج منه واقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء
مما ذكرناه في هذه الصور الثلث متحقق في العام المخصوص لظهور
الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها
ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول وعدم

ع الاسناد

قوله لفظا واحدا الخ لا يخفى انه لا مدخل في ذلك لكونه لفظا واحدا او متعددا قوله ولان المفروض ارادة الباقي في الكلام لا من لفظ العام ولو خص المعترض ان محل النزاع لفظيا تأمل

على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصل الاكثر
عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن مجملا مطلقا ولا
اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام من المتاخرين
ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا
في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة
لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في
غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل
داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك
اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على
المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية
مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم ترد وسائر ما تحته
من المراتب مجازات له واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل
عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها
ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما تتحقق في المنفصل لبنا
على الخلاف مع الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا
وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول انه ما ذكروه صحيح اذا كانت
المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب
الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب

قوله مطلقا ظاهره ان قيد الاصل المسئلة انما هو في محل الحجية في غير محل التخصيص مطلقا وتحمل ان يكون قيدا للمنفي بقيد سواء كان المخصوص المجمل مستقلا اولا وسواء كان متصلا اولا او انه لم ينف حجيته لا قطعا ولا ظنا والحاصل انه اشارة الى الخلاف المنقول في المخصص المجمل من الخلاف النادرة

قوله وسائر ما تحته من المراتب هي ازائه حيث لا يتصف على من قال انه حقيقة في الباقي انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام الباقي مع انه احد افراد العام فيخرج لبقا ح الاستدلال عليه بخصوصه فتدبر والتفصيل الحقائق فلا يحمل
حواشينا على المختصر

كتابخانه آستان قدس
رضوى

الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة
ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام
الحكيم بتقريب ما مر في بحث افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء
الدلالة على المراد هنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض
ويسقط ما ذكر مع هذا من ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجية في اقل
الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكونه
اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور
في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق
فانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة
في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب
الحمل على ما بقى اصل ذهب العلامة في يب الى جواز الاستدلال بالعام
قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في يه عدم الجواز ما لم يستقص
في طلبه وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في
بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في يب وصرح
به في يه وانكر ذلك جمع من المحققين القائلين ان العموم قبل البحث عن
المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث
يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع با
نتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك

بالعام

بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين بالخلاف لكنه
ضعيف وربما قيل انه مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد
عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ويتقل عن بعض
العلماء انه بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا
من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار
في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم
قبل البحث عن المخصص بل يجب الفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب
ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي
من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين
على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما
لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث
بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك في
الحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس
بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظهورها من غير بحث
عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته ولهذا احتج العلامة على مختاره في يب
وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام و الحقيقة

فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص لا كالحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما اكثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيما يوجب القطع بانتفائه لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب الله دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد فيما يوجب القطع ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب منع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما كثر فيه البحث او بحث فيها المجتهد فحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظ

الفصل الثالث

فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملة او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بعرض الخلاف في الاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظ في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال اخرون انه ظ في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور

القرينة

القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم ثمرة الخلاف يظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في نهـ وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما يقوله المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يرتب في ان كلامه محمول على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على حد ما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا هو الحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقن التخصيص على تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المط كما هو ظ فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام

وهي ان الواضع لابد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا ووضع
بازائه لفظا او الفاظا مخصوصة بتصور تفصيله او اجمالا كان الوضع
خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا
وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما مندرج تحته جزئيات متعددة
اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ
بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه
العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون
الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول
من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر
لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع
للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يوضع اللفظ لهذا المعنى
الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك
لان هذا اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد مما
يشار اليه بل لا بد في الدلالة من القصد الى خصوصية معينة فلو كان هو
موضوعا للمعنى العام لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي
ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو

نوع

قوله فمن القسم الاول اي الوضع العام و الموضوع له العام

نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته من والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين
بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتا وضعهما
من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من
النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية كما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما
لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة
للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث
وهو واضح اذا مهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة
بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان
الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة
اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت
ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى
لذلك وهو يحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام
وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك
وعلى هذا فاي الامرين اذ يد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج
في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع
فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج على القرينة على ان بينهما
فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو
لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك المسميات

اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج بتعيين المراد الى القرينة بخلاف
الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها
في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فالحاجة
الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ
المشتركة بحيث يكون صلاحية العود الى الاخيرة باعتبار معنى والى
الجميع باعتبار اخر وح فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان
القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت
ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل
من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة
مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه فما احتج المرتضى
بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقاصدين الي
الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين
او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه
الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان يقوم
دلالة على انها متجوز بها في احدهما انه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه
وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما
تارة والى احدهما اخرى وانما يدعي من خص باحدهما انه اذا عاد اليهما
فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي يليه
فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان
الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى

قوله بطلان القول بالاشتراك مطلقا انه قيد به لعدم البطلان لا البطلان فيكون دفعا لانسحاب الحكم كما يتجدد في قوله غالبا التعليق لا السلب كليا

الاقرب كما انه يحتمل لعوده الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع
على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالثة لا بد في الاستثناء
المتعقب للجملتين من ان يكون راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المح
ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه
اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع
على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوزهما فلم نجد فيه ما يوجب
القطع على اختصاصه بالجملة التي يليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم
القطع على كل واحد من الامرين ان نتوقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا
بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني
واخرجت ذكوتي قائما او في صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما تعقب
بذكره من الحال او ظرف الزمان او المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض
الا بدليل غير الظاهر كذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان
كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة
في الكلام تاتي بعد تمامه واستقلاله وليس لاحد ان يركب ان
الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا
ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا امر يكبر مكابره ودفع للمعارف
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان العامل
الذي يعقبه الحال والظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما نعلم في بعض

قوله الا بدليل غير الظاهر اي ظاهر احتمال العموم الثابت للاضمار
يعني دليل خصوص الكلام باحد الاضمار

المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص
حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال سواء كان
بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفته
ما هو الحقيقة كما يقوله الواقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له
واما عن الثانى فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة
فى الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد
فى الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر
على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضى المصير الى الا
شتراك بل تردد الامر بينه وبين ما قلنا وبين الوقف واما عن الرابع
فبانه قياس فى اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه
ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان
الشرط المعقب للجمل يعود الى الجميع وكذا الاستثناء بجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما وثانيها ان قوله تعم فى اية القذف الا
من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثالثها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة فى حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد ابن عبد الله
ورايت زيد ابن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء
الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها
ورابعها ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها
بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء
او غير مستقل وخامسها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل

والحكم

قوله لغير ذلك من الاسباب يعني لتجويز جميع
ذلك

والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما
لم يكن تناولها للبعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة
العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
تعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين
به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن
مكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا يرى انه لو قيل فى اية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم هنا مقام
ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام
وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحق ما دام الفراغ منه لم يقع
فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء
المعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر فى جميعها
والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم فى الاصل محتمل كما قلناه فى
الاستثناء ولو سلم فهو قياس فى اللغة وعن الثانى انه قياس
كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس استثناء ولا شرطا
لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة
لما صح دخوله على الماضى وقد يذكر المشية فى الماضى فيقول القائل
حججت وزرت ان شاء الله تعالى وانما ادخلت المشية فى الماضى فى كل هذه
المواضع ليقف الكلام على المفوض والمعنى لا لغرض ذلك فان قيل كيف
انتفى تعقب المشية فى اكثر من جملة معرض حكم الجميع ولم يحل التعلق

بل هو

بالاخيرة فقط قلنا لو لا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا
لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع وعن الرابع ان صلاحية
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا
بين ما يصح عوده اليه دون ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع
ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق
وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما نحين ان نشير بالجمع
المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح
من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه
عالما لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه
ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما
يريدون الاستثناء من كل جملة فيحصرون بذكر ما يدل على مرادهم
في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم
بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام
وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
المشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتغيير حكم ما يصح لحوقه
بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان
بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه
الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية

فيبقى

فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني
ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه
لو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا نعني
لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان تعلقه بغيره
لوجب فيه ولو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق
العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لمانع يقتضي خلاف ذلك
لما خصصنا الجملة التي تليها الاستثناء بالمانع لم يجز تخصيص غيرها
ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل
جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما
بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد
في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولذلك يحمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه واذا قال القائل ضربت
غلماني الا الثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه
دون ما تقدمها فكذلك في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من
حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام
نكا ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها بها
فكان الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا

قوله لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد لانه يخفى انه بعد تسليم صحة مقدمة المستدل الفرق في هذا التعليل بل تتم دلالته فالجواب المذكور لا يكشف مادة الشبهة ولا يصلح جوابا ورد الدليل فانما يعد ايراد دفع بعض اقوال المستدل فالصواب في هذا الشق ان يتبع الى دليله الثالث وسيجيء عنه قوله فان قلت لكن الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز الا بعد ان دفع محذور الهذرية احدى القرائن التي توجب المصير الى المجاز وتقتضي الخروج عن اصالة الحقيقة فذكره المستدل لبيان قيام القرينة فلا اعتراض عليه وكونه مقطوعا به لا ينافي ذلك وجه وسببه قوله وان انفصل في النطق عرفا لكن انا نقول ان ما ذكرناه مما يعين قول كونه قرينة وهو الانفصال فلا ينافي كونه قرينة على الخروج عن الاصل في البعض فيه هذا المانع قوله على ان للمتكلم ما دام منع فلا ينافي هذا الاثبات في كون ذلك خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بالدليل

من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة بينه وبين الحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و قبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتأخرين فظ فكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد من المستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم ح لم يتعلق بالاصالة الا الباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز بعد قيام القرينة مما لا يداخله شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل لدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه بل وغيره من اللواحق انتهى والبداهة شاهدة بفسادهما وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع للمتكلم ما دام شاغلا

بالكلام

قوله ووجب ترك هذا تمم فلا يكفي لدفع التمانع العدول عن الحقيقة الا بحجة وان عمل اولا على الحقيقة فلا يوجب الترك

بالكلام ان يلحق به ما يشاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ و ينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده و يتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي بعد دفع محذور الهذرية لما عرفت نعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان المريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لو كان الغرض يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعليقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعليق بالباقي بالاصل الى ان نعلم الناقل عنه وليس هذا القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدمه بعض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الواجب والندب اذا اوردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اتصافها بكونه الافعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه داعيا في محله غير منتقل عنه الى غيره كما يقوله

من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين
حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما
هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في
الندب وعدّ بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحال ما
نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها
ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا
عندنا عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له
فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون
المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ
الى غيره وهذا بعيد جدا لبعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات
وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية
موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز
التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي
تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل انما يصلح على اطلاقها بل لها شرائط
هي هنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال له
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول

بدا العود

بدا العود الى الجميع عندنا وعند السيد المرتضى عند من احتمال الا واجب واما قوله
لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظ البطلان لانا نسلم بنفسه ولا
يتعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن
فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان
يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى بعد ما يشير الى هذه
الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة يوجب على المستدل بها ان لا
يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما يتعلق بما تقدم وتقتضي
انه يتوقف في ذلك كما نحن الآن نبني دليله على ان الاستقلال يقتضي
ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن
اين قطع ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر
عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية
ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ و
نحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع اما
نختار عدم الاتحاد قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد قلنا مم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في
المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة
من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل ما يتقوم به المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى
كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له

هو العامل في المستثنى

قوله غاية ما يدل عليه الخ الا ان يقال انه لو تمت مقدمات المستدل
لدلت على ظهور عدم تخصيص غير الاخيرة لا لمجرد ما قال المجيب
فالاولى منع الظهور ح فكان مراد المجيب
قوله لكنه مع ذلك محتمل اه لكنه باحتمال المرجوح حاصله بعد ادعاء
المستدل في ظهور التقيد في العموم والتخصيص به فعدم
دليل على العدول عنه ولا يخفى ان الاحتمال المرجوح لا ينافي في
المستدل الان دعواه الظهور لا القطع فالاولى في
الجواب منع الظهور ح اي حين تعقيب الاستثناء وكذا
ان الحكم المنع والافلا

حجة يعتد بها وانما ذكر بجم الائمة انهم حملوا بها على الموثرات الحقيقية
ومنعفوا وقد جوزوا فى العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات
العلل الاعرابية كذلك فانما هى علامات وما نقل عن سيبويه من النص
عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائى على الجواز وقول
القرافى باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشارك بين العاملين
فى العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطانى واكرمنى الامير واعطيت
واكرمت الامير [illegible] فالفعلان فى المثالين
مشتركان فى رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع وقد اقتصر
على ذلك بعض محققى المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء
المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان
العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات ما فالدليل على جوازه
من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد بامرين متضادين نحو هذا
حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فاما ان يكون فى كل واحد منهما
بخصوصه او فى احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضى كون كل واحد منهما محكوما به على المبتداء
وهو جمع بين الضدين والثانى يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالى
عن الضمير واستقلال الاخير الضمير وهو خلاف المفروض والثالث هو
المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل
فى الصفة هو العامل فى الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم
المنقول عن سيبويه ههنا مخالف لما نقل عنه من النص على عدم الجواز وقد

قوله فالثالث هو المطلوب اذ بعد ثبوت بالبين
فى ضرب واحد وتمكن اما ثبت ان الحلو والحامض
فى المثال المذكور بمنزلة كلمة واحدة فيهما على واحد
قوله قام زيد وذهب عمرو والظريفان
لا قائلين
ويا حصل ان الظريفان بمنزلة تكرار الظرف فالمعمول انما هو
متعدد كالعامل تقيد اذ تكرار التثنية والجمع
بحسب المعنى ومناطه اتحاد المعمول والعامل لا جل اللفظ

نقل هذا الحكم ايضا بجم الائمة عن الخليل ونقل من سيبويه القول بان العامل
فى الصفة هو العامل فى الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان
الاستثناء من الاستثناء انما وجب عوده الى ما يليه دون ما تقدمه لان
تعليقه بالامرين يقتضى الغاءه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال
لك عندى عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار
بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه
مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد
الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لان خروجه
منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدنا بقوله على عشرة الا
درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان
بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى
التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل
عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع
فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء
وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم
غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل
واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان
بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى
الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت بعد تعميق النظر فى
الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى ههنا وغير المختار منها

عن المزيف **اصل** ذهب جمع الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع
الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في نهر وحكى
المحقق من الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو
التوقف ووافقه العلامة في تهذيب وهو مذهب المرتضى انتهى ومن امثلته
هنا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى
الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث
يتوقف وهذا هو الاقرب عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص
وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم
فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص
الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ هو وضع على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان من قبيل
الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظه معناه الحقيقي وبضميره
المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات
واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح
والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان
تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته وقد ثبت ان المجاز الاقل
عن عدم التخصيص ارجح مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني

متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير للمظهر وان المرجع ظاهر فيه حقيقة لا لما
يراد بالمرجع مجازا فانه يتحقق المجاز في الضمير ايضا على تقدير تخصيص

وان كان معنى

العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وفي ذلك خلاف والتحقيق
والاظهر انه وضع لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن
الضمير عائدا الا على تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد
على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان المقدر
فالا يترجح وبعولة بعضهن احق وكذا في نظائرها واما مع التخصيص
فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما
قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز بالضمير عنه فالتعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعض الى رجحان
التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل والجواب منع بطلان المخالفة
مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع مستحسن
ومتابعوا ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه
دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد الى اللفظ اليه لا يصلح لذلك
لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن
ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل
اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا
للتجوز في لفظ العام فلا محيد عن الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاصه

قوله فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز لانه ان
التجوز في الضمير بهذا انما هو بالتخصيص لا نوع اخر من
المجاز فالتعارض وقع بين التخصيص لا التخصيص
والمجاز فلا ترجيح على اي قول كان

التخصيص به وبقاء المخصص على حاله في العموم ولما لم يكن ثم وجه ترجيح لاحد

الجائزين على الاخر لاجرم وجب التوقف لاريب في جواز

تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة

خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض

مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص

انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على

خصوص ذلك الخاص والارجح الاقوى ظ وليس الامر ههنا كذلك لان

المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح

للمعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة

الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مط بل التحقيق ان

اغلب صور المفهوم التي هي حجة اركانها لا تقصر في القوة من دلالة

العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات لا خلاف

في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظ ايض واما تخصيصه بالخبر

الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع

من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب

السيد المرتضى فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد

الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من

فصل واجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان

او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا

او ظنيا وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع خبر الواحد لدليل

على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه

دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما

دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل

الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة واحتجوا بالمنع

بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض

القطعي لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز

النسخ ايض والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان

النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص مط اعم منه

فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكان العلة اولويته تخصيص العام على الغاء

الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في

الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن

قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وتقرير

اخر وهو ان العام الكتابي وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة و

خاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه

فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي

ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ

فلا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة

المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارضه الا ان يضعف

العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير

مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل

وضعف من وجه

مجاز عندنا دون المتصل والقطع يترك بالظنى اذا اضعف بالتجوز

اذ لا يبقى قطعيا لان نسبة الجميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان

ظاهرا فى الباقى فارتفع مانع القطع والجواب مثل ما تقدم فان

التخصيص يقع فى الدلالة وهى ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج

المتوقف بان كلا منهما قطعى من وجه ظنى من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض

فوجب الوقف والجواب بترجيح الخبر بان فى اعتباره جمعا بين الدليلين

فاعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال وهذا

ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره فى محله فى مبحث الاخبار

ان شاء الله تعالى فصل فى بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص

متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنين او لا

والثانى اما المتقدم العام او الخاص بلا خلاف بين اكثر والثالث ان

يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام

كان نسخا والا بان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله

تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بان يكون

ناسخا وهو من لا يشترط فى جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له

وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتى تحقيق ذلك الثالث

ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة

واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى

الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابى المكارم ابن زهرة لنا

انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضى الغاء الخاص ان كان

ووروده

4 فهذه اقسام اربعة الاول ان نعلم الاقتران ويجب حمل العام على الخاص

ووروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل

بالخاص فانه انما يقتضى دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله

مجازا فيما عداه وهو هين عند ذوى الحذو دين فكان اولى بالترجيح

وما يتوهم من ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضى

نسخه والنسخ مخصص فى الازمان فليس التخصيص فى اعيان العام اولى من التخصيص

فى ازمان الخاص فضعيف ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى

المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص لا يقتضى المعنى

لا يقتضى المساواة كيف وقد بلغ التخصيص فى الشيوع والكثرة الى حد قيل

معه ما من عام الا وقد خص كما مر وحجة القول بالنسخ وجهان احدهما

ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة

ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتى على الافراد واحدا بعد

واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل فلا شك

انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته

والثانى ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن

الاول المنع من التساوى فان تعديد الجزئيات وذكرها بالخصوصية

يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة

باللفظ العام فان التخصيص ممكن فلا نصير الى النسخ لما بيناه

من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع

فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثانى بانه استبعاد

محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه

سيقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا مميز فيه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن ح علل بانه لا يجيز تاخير
البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل
عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى
لجعل صورة التقديم من تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص
لا يكون البيان متأخرا ولم يتعرض السيد ان هنا للاحتجاج على ما صار
اليه ولعله مثل احتجاج النسخ فانهما اشترطا الاقتران في التخصيص القسم
الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج
في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل
بالخاص وما قيل من ان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام
كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا و ح فان كانا قطعيين او ظنيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده
بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما
على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ
بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون
ناسخا مردودا فكيف يقدم في الحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ
معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلقا مع
جهل الحال لا يحصل حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ

والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان

ح

ح لمعارضة احتمال التخصيص كما توهم هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل
الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص
لانا نقول قد تعلم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الا
بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا نعيا الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص
كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص
حيث لا دليل على خلافه فدليل ما لا اشتراط انما هو في العدول عنه الى الغير
ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولان سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا
الشوب و ح فلا وجه لتحميل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده
بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم
بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى مقصود الذوان قصرت
عبارته عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم
ان هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان
جهل التاريخ لا يكون في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي
منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى في المرتضى عندنا ذكر احتمال جهل
التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا
يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصود

لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد فانها هي التي يتباعد عرض
فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة
هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي
يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى
ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من
التوقف هنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق
دونه لعدم تحقق البناء على مذهبهم هناك ظ لدوران الخاص
خ بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

المطلق هو ما دل على شائع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شائع في جنسه وقد
يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت
من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة
فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه
اخر والاصطلاح الشائع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت
هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم
هاشميا واجلس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من
الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد
بان كانا امرين او نهيين ام لا بان يكون احدهما امرا والاخر نهيا

وسواء

وسواء اتحد موجبهما او اختلف الاول مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
ولا تملك رقبة كافرة فانه تقييد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار
والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف
نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف
وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله جمع
ويكون المقيد بيانا للمطلق لا ناسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل
نسخ له ان تاخر المقيد فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه
بيانا لا ناسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين
لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه
العمل بالمقيد لصدقه على غيره كذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو
جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب يعني كونه
افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز
باعتبار كونه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ
المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم
بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف
ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذه الاشكال
في بعض ... واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة
والخروج عن العهدة بخلاف البقاء على الاطلاق فانه لا يحصل معه ذلك

[illegible]

المقيين وقد اخذ بعضهم دليلا على الحكم مستبداء مع الدليل الاخر
من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه
نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا فرد كان اي
من افراد الماهية فيفيدها ما الا انه على البدل ويفيد تخصيصه
بنحو المؤمنة تخصيصا او اخراجا للبعض المسميات من ان يصلح
بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص لتسمى تقييدا اصطلاحا
فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيانا للعام المتقدم وليس
ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر
كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا
فيه وهو فرع الدلالة وهاهنا منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد
خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة
القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله
وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها قبل والامر ليس كذلك وسياتي
لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين
فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب
ولا تعتق مكاتبا كافرا حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشترى
اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما
كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل
وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير
من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل

عن بعضهم

[illegible]

عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل المجمل هو
ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا اما الفعل فحيث
لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك
فلتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال
كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان
مختير بكسر الياء للفاعل والمفعول بالفتح فينتفي الاجمال واما اللفظ
المركب فكقوله تعالى او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران ويصلح
لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو
وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل
وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا
فههنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى ان
اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف
ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق
هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال
فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به
وهو ظاهر فيه فانتفى الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو
كله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غسلت يدي

الى ...

فى الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كتابا
بيدى وانما اعطاه بانامله وكل كتبت بيدى وانما كتب باصابع
قد وليس يجرى قولنا يدى مجرى قولنا انثى كما ظنه قوم لان الانثى
يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انثى على
ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر
القطع اليه مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يق
لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول
ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان
مستعملا فى الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذى ادعاه
من لفظ اليد ولفظ الانثى غير معقول بل هما مشتركان فى تبادر
الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال
اليد فى الابعاض متعارفا دون الانثى فان ذلك بمجرده لا
تقتضى الاجمال بل لا بد من كونه ظ فى الكل بحيث لا يسبق احدها
بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا
ان القطع ظ فى الابانة الثانية عد جماعة فى المجمل نحو قوله ص
لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن
لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولى مما نفى فيه الفعل ظ
مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفى شرعيا كما فى الامثلة المذكورة
او لغويا اذ حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد

قوله على كل بعض من هذا العضو فالكل بعض ضمن الاصابع والكف
انه لم يذهب اليه احد ولا كان المراد الا البعض فى الخصوصية
المذكورة ولعل المراد الاطلاق بالاشتراك اى اللفظى
اذ الاشتراك المعنوى لا يوجب الاجمال الا ان يكون المراد
قوله مطلقا اى سواء كان شرعيا او لا
الفرد المعين
وسواء كان لغويا ذا حكم واحد اولا

فهو مجمل

هذا عمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة
شرعية فى الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام
صحيحا ونفى المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط والجزء وقد اخبر الشارع
به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ
وقدم فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما يفيد ولا طاعة الا لله
كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظ انه
يحمل على نفى الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا
فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازين بكثرة التعارفات ولذلك
نفى هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف
فى مثله مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال اخرى فكان
مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم
ان كان قائما فاعتبار اختلافهم فى انه ظ فى الصحة او فى الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو ظ فيه عنده لا انه متردد بينهما
هو ظ عندهما الا جمل الا انه ظ عند كل فى شىء ولو تنزلنا الى تسليم
تردده بينهما فكونه على السوية ثم بل نفى الصحة راجح لما ذكرناه
من الاقربية الى نفى الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل
الشرعى ممكن بفوات شرطه او جزئه فيجرى النفى فيه على ظاهره
ولا يكون هنا اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوى فانه يجب

قوله وان لم يثبت له حقيقة شرعية ظ العبارة ان مراده انه لم يثبت للفظ
الصلوة وامثاله حقيقة شرعية مطلقا فان ثبت فهو الا انه ليس حقيقة
شرعية فى الصحيح منها وفيه تعسف لان المناسب [illegible]
[illegible]

النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له محملان الافضلية والاجزاء فليس
احدهما اولى من الآخر فحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده
الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان
كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول
لنا ان من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله بحسب الطلوع
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم
لحم الخنزير او الخمر والحرير والامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا
فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير
معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة فلا
يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فثبت الاجمال والجواب
الدلالة على البعض ثابت لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة
سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك
الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون
فعلا وهو على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعتنى به
فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع
لونها الى آخر الآيات فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر فانه بيان
لمقدار الزكوة المأمور بايتائها والفعل من الرسول صلى الله عليه وآله كصلوته

بانها

بانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله ولله على الناس
حج البيت من استطاع والفعل بيانا تارة بالقول ومن قصده اخرى بتنفيذ
كقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا
بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح
بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا
لزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل
العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل
المرتضى ره فذهب الى ان المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه
الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر يحمل
فيجوز تأخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع
الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه وحكى العلامة
في النهاية عن بعض العامة بعد نقل الاقوال التي ذكرناها وغيرها
قولا آخر هو جواز تأخير البيان الذي ليس له ظ كالمجمل واما ما له ظ وقد استعمل
في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير البيان التفصيلي لا الاجمالي
بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ وقد انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد
بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ وقد السيد لم يتعرض
له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل
واقع على انه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت

الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب في ان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد
هذا من دعوى العلامة عن قول السيد وهو انه لذلك القائل على
جواز اقتران بيان المنسوخ برفع ما فيه من البعد والمخالفة لما
هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث
النسخ عده شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع
من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان هو التفصيلي
اوغيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ اعم فيه المنع
لكل ما لظاهره اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي مدفوع بان
كلام السيد في الاحتجاج يعرف عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه
وكان العلامة اهمل ولم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال
هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا
من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه ما ستسمعه وستبين
ضعفه ولا يمتنع عند العقل ان من مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف
وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يحصل عنه
ترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حين التعيين
على عدم الجواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز الخطاب العربي بالزنجية
من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد
فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان الزنجي لا يفهم من
الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته

قوله يعرب عن الموافقة الظاهر انه من الاعراب بمعنى الافصاح والاظهار
قوله القول الاول اي جواز تاخير البيان من وقت الخطاب مطلقا في المجمل
والظاهر اجمالا وتفصيلا

فيضيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا تبين لم. واما حجتهم على
منع تاخير بيان غير المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه
مصلحة دينية يحسن لاجلها قال ولديلهم انه يقبح لو اهملنا وجه قبح
وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة
لانا نعلم ظاهرا انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد
وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في هذا اعدا
وفي وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره
اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وانه فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس بما كرهوه تاخير
اقدار المكلف على الفعل ولا احداث انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب
قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذا العلم بصفة الفعل هذا
ملخص كلامه في الاحتجاج للسؤال الاول من مذهبه وهو جيد واضح
لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام بوجوه
ثلثه الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم
بلفظ له حقيقة ولا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز
باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما
وضع من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول
الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد ولا اقتل
زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى
قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة

الفرق يعلم من حجة المفصل
وكذا الجواب احتج المرتضى
على جواز تاخير بيان المجمل

قوله يمنع تاخير البيان العام فانه يراد معه خصوص بكونه
المراد منه في الواقع العموم بعد ورود الخصوص قوله ان
العام لفظ موضوع بناء على اشتماله في وقت التسمية الى
وجوب الاستغراق لظاهره كما هو كل ما فيه ما كرهوا نا
قوله التهديد والوعيد او غيرهما من المعاني مثل زيد
عنده فعل المخصوص

تدل على ذلك ولهذا المعنى تأبت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل
بلا دليل والمجاز لابد له من دليل ولهذا لم يجز وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى دليل
لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع
له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا
فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء
فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس
كل مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع
له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب
قد دل على شيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده مقتضي
الاستغراق فاذا خاطب به ولا بد من ان يكون دل به على الخصوص
وذلك يقتضي كونه دالا على الشيء لا لا ترقيا او يكون قد دل به على العموم
فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص وكيف يدل عليه بلفظ العموم
فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيما عدا
محل النسخ يرجع اليه وذلك ثابت قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا واما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غير
من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من
الكلام الثالث ان المخاطب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم
مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه

قوله ان جواز التاخير يقتضي اه الفرق بين هذا والدليل والاول ان مناط الاول انه يصح من الحكيم عدم الدلالة على ما هو مراد من اللفظ وعدم نصب دليل عليه مع وجوب فهم الخطاب ومناط هذا الدليل انه يلزم ان المتكلم اي المتكلم قصد بلفظ العموم دلالة على شيء على وجه غير الصحيح لانه ان قصد منه الدلالة على الخصوص فقد قصد فيه ما لا يفهم من اللفظ ... فقد قصد الدلالة على العموم قوله فان قيل ان دلالة اللفظ على ... وهذا ابلغ ... على شيء لا يريده ... على العموم اه اي بعد ان يسلم دلالة اللفظ ... الفرد المعروض في محل النزاع ... يرجع الى اللفظ بمجرده ولا دخل ... في تلك الدلالة قوله على العموم اي العموم ... قوله فيجب ان يجوز تاخير بيان ... في مدلوله قوله فيجب ... على ما ذكرتم من جواز تاخير ... بناء على ان من قال بجواز التاخير ... الى وقت الحاجة ... لكن قال به في التكليفات ... الاوقات قوله وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة ... ان اراد سقوط الاستفادة كما في وقت ... ولسقوط في مستقبل الاوقات ... وان اراد ... والاخبار ... مع تجويزه ... تاخيره الى ... العام ... الاحتمال في جميع العمومات قبل ظهور وقت ... الذي يكون المراد منه العموم في الواقع ... في وقت ... قوله لا يستفيد في هذه ... وذلك على تجويز ان المراد الخصوص ... عليه فلا يلزم ذلك لانا نقول ان ما لم يرد منه ... يكون المراد منه العموم

الحالة

68

الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط
ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد
خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لانه اعتقاده للعموم مشروط
وكان اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يتوقف يعتقد انه على احد
الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة واما ان يترك
على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول
اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق
بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة من احتج به على هذه الدعوى مبالغا
في تقريره فقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا للمأمور من زيادة التقريب
والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان شرط محل المنسوخ
كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه مع انه عند من
المؤقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها
الى دليل سمعي نحو قوله تعالى ومن على هذا الفعل الى ان ننسخه عنكم وحينئذ فلا بد
من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض النسخ نعلم
ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير
تلك الحقيقة من غير دلالة فحال الخطاب على المراد من هذا الوجه
بعض اصحاب هذا القول المطرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا من العلامة
فاوجب اقتران بيان الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحظور لكن المستبد
ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله
وجها للرد على من منع من تاخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي

قوله ويكون وجوده كعدمه والحق ورود هذا في المجمل مع انه قائل بكونه مراده ... الا ان يلتزم ... انهم يقولون باستفادة العموم في الفاظ العموم قبل ورود المبين المخصص على اقبح الوجوه من حيث انه قول مبهم مع الاعتراف ببطلان ... القول بالوقف فانهم يدعون صحته ويقولون بمنع انه عدم في الوقت ... المنع

بيانه المجمل فقد اجمعنا على انه لم يجز منه تاخيره

قوله لانكم توجبون اى حالكون ثم انكم تعتمدون على هذا
قوله فان كنتم اى فان زعمتم ذلك وتعتمدون على هذا
قوله فانتم تجوزون اى فكيف انتم تجوزون ان لا يكون المكلف
فالمراد تقديره وهذا تعليل للجزاء والتقدير انه ان كنتم انما
تمنعون لان الامر يرجع الى ازالة العلة وحصول التمكن من الفعل
[illegible]
قوله فهذا ينتقض [illegible]
حسن الخطاب العلم بكيفيات [illegible]
دائما مدة فعله وانتهاء زمان فعله [illegible]

بلينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا و
اراد بذلك غاية معينة والانتهاء اليها من غير بيان نهاية مراد في
حال الخطاب وهو من فائدة ومراد المخاطب وهذا هو نص مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد ممن يجري خطاب
العربي بالرمز واللغز فان قالوا البس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد
بالخطاب قلنا اصبتم فاعملوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك وان قالوا
لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما
يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله
قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقسيمكم تاخير البيان لانكم
توجبون البيان الذي يرجع الى الخطاب لا الامر يرجع الى ازاحة علة
المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى
العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب
غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد
العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن
الخطاب والى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده
فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم
تاخير بيانها وقلتم بنظر قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى
انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد
اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة ينقض منكم لهذا الاعتبار
كله وهذه عبادة بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق

المقام

قوله حينئذ ففي احتمال التجوز لا يكفي ان احتمال التجوز احتمال
مرجوح لا يرفع الاعتماد [illegible]
[illegible]
قوله ولو كان مجرد النطق باللفظ [illegible]
[illegible]
النزاع

المقام لرد عليه فنحن نعيد عليه كلامه ههنا ونستقبل استدلاله بعين ما نقض
به دليل خصمه عن محتاجين الى التكثير المقرب فان مواضع الاشياء ذ
على بنوانها لا يكاد يخفى على المتأمل الطريق بغيرها وسويها بجنب بنظم
مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال
اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو الفارق بين الحقيقة
والمجاز وقد منع تاخير القرينة عن وقت التكلم الى الحاجة واما تاخيرها
عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم يقل على المنع منه ظاهر من جهة
الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا
عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وا
نتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا
وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان
اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا
بذلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقب الجمل
المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة
على ارادة العود الى الكل كما تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي
صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في
موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انا على انهم قد يحكمون بجواز
اسماع العام المخصص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين

كالسيد المحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام
المخصص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من
توجيه المنع هنا لو تم لا فيتفق المنع هناك ايضا لان السامع للعام
مجرد عن القرينة يحمله على الحقيقة كالظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل
فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص
الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيعمل
ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى
يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد المنع القرينة فيطلع المكلف عليها
ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير المجمل
بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه
ان يقال لهم ان يجوز ثم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانا في الاصول و
كلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان
يعتقده المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قلت يتوقف على
الاعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه ممتثل لما يبين له قلنا
الفرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا
الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيانا فهو متمكن من الرجوع
اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يمكن متمكنا قلنا
اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد
وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد
وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما

قوله قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل الى قوله بمكن
الفرق بان في موضع النزاع وان جوز البعض المخصص
لكن بعد التفحص ما لم يطلع
عليه الشيوع التخصيص الى العموم ح
على المخصص بعدم وجوده يلزم اغرائه
بخلاف ما اذا وجد المخصص في الواقع ولم يطلع فانه
بعد تجويزه والفحص يطلع عليه فلا يلزم اغرائه
ح ايضا وان كان لا يلزم الاغراء اولا لان الامر في
الموضعين فتنبه قوله مكلف بالفعل
التنبيه غير كثير اذ الغرض قبل وقت الحاجة

يصح

يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه يخاطب بما لا يمكن
في الحال من معرفة المراد وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق
في هذا الحكم بين طويل الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة
المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه
قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان
يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع
الى الاصول لانه قادر على ان يقرن الخطاب فلا يحتاج زمان
الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود
ذلك عليه فيقول لم اذا جوزت اسماع العام المخصص من دون اسماع
مخصصه لكنه يكون في الاصول والمخاطب يكون مكلفا بالرجوع اليها
فما الذي يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول
فان قلت يتوقف على اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه ممتثل
لما لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من
جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه
من الفرق الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع
قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان
يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ الحقيقة لم يردها
المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيتم لاشكال عن
قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما المستقبح الخلو
عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ومعنى الكلام

الزمان وقصر الزمان فان قالوا هذا

قوله ويمكن فيه معرفة المراد فها حاصله ان [illegible]
[illegible]
قوله ورد [illegible] الاشكال [illegible]
[illegible]
قوله في موضع النزاع [illegible]
من وقت الخطاب الى وقت الحاجة [illegible]
على ما ادعاه ابن فخر المحققين الاولى

على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن وقت الخطاب مطلقا
مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه بقي عليه لانه دلالة العرف
على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك
في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي
استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهي
الايجاز عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران
البيان به لان فيه تحقيق التهديد وانما يحصل مع مقارنة قرينة
اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم
تحقق معنى التهديد المقصود لا لمجرد كونه تاخيرا والوجه
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا اصل قبح التاخير فيه
فان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدينا الوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت
حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة
المبينة للمراد منها حال العدول عن موضعها يصيرها كذبا على ما هو
التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن
هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم ان التاخير يكون
تدليسا على النبي بخلاف ما هو فيه قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ
قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب
فمع لانه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم

قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص الخ
قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي نصبها
على ذلك بحيث لا يستقل واحد منها بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع
ولا يلزم من عدم صلاحية الدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة
والا لانتفى المجاز اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده
على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس مؤثرا في
دلالة اللفظ الخ قلنا اما المانع من تاثيره بمعنى انه يقطع
به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون
بمثله في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا
بكلامه من الواحد فما لم ينقطع لم يتجه للسامع الحكم بارادة
شيء من اللفظ وعند انقضائه لا يتبين الحال اما بنصب القرينة
فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم
انما تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار
اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة
لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده
كما تقولون هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة
قبل وينتفي فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز
التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل

فيه وقت الحاجة واما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز بينها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لانكار دخالة
الى البيان لانه فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في
العام اذ غاية ان يصير مجملا في المعينين وهو غير ذاير ولا فيه
خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكر من الرجوع الى
القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة عنه له
التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا وانفرقه
فيما بعد الحاجة جليه لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها
يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة للعموم
لان الخصوص بحسن حال كل　　　　الاجماع يطلق لغة على معنيين
احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق
وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله
من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق
امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة
فزعم قوم انه محال واحالوا حصول العلم به مع تجويزهم وقوعه ونفى ثالث
حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ
وحجته ركيكة واهية فهو بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها
والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بين اصحابنا بين من وافقنا
على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لقفوا الى ذلك وجوها
من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شان من يقف عليها انه طائلها طائل

اذ ليس

اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية
كما هو مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو
من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت
الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على
قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما
هي باعتبار كشفه على الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار
المحقق ره حيث يعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع
كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع
انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام
بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين
ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم
اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان
المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير
حاجة الى اشتراط اتفاق الجميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي
في الاصل والنسب كما قاله المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا حجة
بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لما كان
حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق
الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب

من عقلة جمع من اصحاب من هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع
عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد
اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه
الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما
اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم
الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته
لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم والاجماع على روايته بمعنى
تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه
فان تسمية الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرنا وهي
العدول عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول من غير اقامة
قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على
حجية مثله كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا
نراه في مواضع لا يكاد يقبل التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء
في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها واه
اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع
عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة
النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود
المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم
فهذا مما ينقطع باستفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما

يقرب

٧٣

يقرب من عصر الشيخ الى زماننا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث
يعتبر هذا او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما
ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه
حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض
علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن
معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترض العلامة بانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار وانت بعد الاحاطة بما
قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل
لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير
جهة النقل غير ممكن عادة لا مط وكلام العلامة انما يدل على حصول
العلم به من طريق النقل كما صرح به قوله اخر علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتظافر الاخبار الثاني قال الشهيد في الذكرى اذا
افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا و
خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ح ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع
هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر
من حجة نقلية او عقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام

على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما نؤمن معها تعمد الافتاء
بغير ما يظن بالاجتهاد دليله ولا يؤمن الخطاء بما مون على الظنون الثالث
حكى هنا المصنف عن بعض اصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقرب انه كان
مراد قائله اللحوق في الحجية لان كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في
الفتوى التي لا يعلم لها مخالف من قوة الظن في جانب الشهرة سواء كان
اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها وضعف بنحو ما
ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة
قبل زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في
دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن
ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها
الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى
الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ومن اطلع على هذا
الذي بينته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس وجماعة قال السيد في
كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي
فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك
وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على
سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف اهل العصر

لا اوافق بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ

الحجية

ع قوله

على قولين لم يجز احداث قول ثالث ذهب اهل الخلاف
ومثلوا له بما اذا اوطأ المشتري البكر ثم وجد بها عيبا فقيل
الوطي يمنع الرد وقيل يردها مع ارش النقص وهو تفاوت ما بينها
بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب
المنصوصة فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول
بانه بالبعض دون البعض قول ثالث والمحققون على التفصيل بانه ان كان
الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر
للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض
العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم
لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز
واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز واما المعتبر
على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا
فالخروج مع واحدة منها والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه
الصفة فالثالثة كان بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد اصل
اذا لم يفصل الاخرين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا
اشكال وان عدم الفصل وان كان بين مسئلتين خلافه بحيث يلزم من
العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة
وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة في الموضعين ومن قال ثلث
الباقي في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علقة
فقوم يجوزون الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام

مع احد الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا
كله واضح **اصل** اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم يكن معلومة النسب وان كان مع احدى الطائفتين دلالة
قطعية توجب العلم وجب العمل بها على قولها لان الامام معها قطعا وان لم
يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن ش التخيير في العمل بايهما شاء
وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل غيرهما ثم نقل
عن ش تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام ق وعلل
هذا بطلان ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فهما لقوم توجب
العمل بقولها ويمنع العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره
المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم
وقوع مثله كما تقدم الاشارة اليه **اصل** قال المحقق اذا اختلف
الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين
قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل
على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان يقول لم
لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا
الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هذا كالسابق في
غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه قد تناوله لعمومه فيثبت الاجماع به كما يثبت

غيره

غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد
وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول ص اصل من اصول
الدين ايضا وقد قيل فيه بخبر الواحد **فائدة** الاولى لا بد للعالم بالاجماع
من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم اي اقلها الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره
لتكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد
الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك الاسناد تدليس وهو
يصير وبالجملة فحكم الاجماع حينئذ داخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط
في قبوله ما يشترط هناك ويلتبس عند تحقيق الاحكام الثابتة
له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى
كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل ورح فقد يقع
التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى
النظر ووجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا
حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول
والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء
مثله في الاجماع وستعرف ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح
ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه
يعارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتقدمين
لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى الظن وجد من وجوههما
مشروطا بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه والثانية
قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة وكلامهم

على تعيين المراد من هذا انا نه لا نعيد عابدعيه من الاجماع الان
يبين ان المراد به المعنى المصطلح كما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب
ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع فى الحجية كما اتفق كذالك فلا عجب
ح فى الاعتداد به ودلك ظ   فى الاخبار واصل ينقسم
الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب فى امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة
فى ذلك فانه ذهبت ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والامم
الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك
الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد
من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الاخر
قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل
واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم
تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى او عيسى عليهما السلم
انه قال لا نبى بعدى وهو ينافى نبوة نبينا ثم فيكون باطلا ومنها ان اجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به
يؤدى الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك
مح ومنها انه لو افاد العلم الضرورى لما فرقنا بين ما يحصل منه كما
مثلنا به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على
انفسنا وجود الاسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا
بينهما ووجدنا الثانى اقوى بالضرورة ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق

انه

فيه

اجمالا

فيه وهو منتف بخلاف ما قلنا وكل هذه الوجوه مردودة اما الاجمال فانها
تشكيك فى الضرورى فهى كشبه السوفسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول وقد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد
جزء العشرة وهو يخالفها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو
يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثانى ان نقل
اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم
وعن الثالث انه انما يلزم لو لم نعرف الفرق بينه وبين الاجماع على الاكل
وجود الداعى بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة
هنا وعدمها هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة
وعن الخامس ان الفرق الذى بين العلمين انما هو باعتبار كون كل
واحد منهما نوعا من الضرورى وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها
لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الظاهر لا
يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد ومن السوفسطائية القليلة
اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر موقوف على اجتماع شرائط
بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين فالاول ثلثة الاول ان
يبلغوا فى الكثرة حدا واصل يمتنع معه فى العادة تواطئهم على
الكذب الثانى ان يستند علمهم الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعنى بلوغ
جميع طبقات المخبرين فى الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ
عدد التواتر والثانى امران الاول انه لا يكونوا عالمين بما اخبروا

عند اضطرارا الاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد يؤدي الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط
ذكره السيد المرتضى وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين
عليه قال السيد اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا
الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب
ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال
لنا اي فرق بين خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله
سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى
وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير
المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم
بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط
بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنها احرى
اصل ۲ وقد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف لكن يشتمل
كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع
امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا
الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك عنه
وان كان لم يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع اصل
وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت
وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم

قوم

قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر
ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله
وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت
الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك
وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن
بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا بذلك ريب
ولا يعتريها فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم
به لكان عاديا لاطرد واستثناء اللازم بين الثاني انه لو افاد
العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك
الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل
لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب العلم
تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن
الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله وانه
لا يتخلف عنه العلم واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان
يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة
ح ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات
والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل واعترى
من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف

قوله فانا
نقطع بصحة ذلك
لمكنه دخل الخبر هنا في افادة
العلم بل لا يمكن انا نعلم ان القرائن
مستقلة بالافادة على ما فرض
من العلم بشراف ولد
معين له على الموت
فتامل

قوله
لكان عاديا
لا نخفى انا نمنع الدعوى
لفوا انه لو كان عقليا لكان
الاطراد بطريق الاولى
لا يتوهم اعتداه قوله
عاديا احترازا عن
خلاف العادة
اذ ما قوله
اذ لا علة
ولا ترتب
فتم

اذ لا علية ولا ترتب
الا باجراء الله عادته بخلق
شيء عقيب اخر ولو كان
عاديا لاطراد صحح

فى ذلك من الاصحاب عدا الفاسوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة وبعض
الجماعة من اهل الخلاف وكيف كان نخو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع
او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابى المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثانى وصار
جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب
الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد
من الطوائف واحد من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد
الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعنى القوم ففى كليهما اريد المجموع ومن البين
تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص لكل بعض من القوم بعض من
الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لما قيل ولينذروا كل
واحد من قومهم او لينذروا العقل الذى يحصل به التواتر كل واحد
من القوم او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع
على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل
من اين علم وجوب الحذر وليس فى الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل
كلمة لعل معناها الحقيقى باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب
المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق
انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم
يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد يجب

فالطلب

فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على انا ادعينا كون مطلق الطلب اقرب المجازات
لا الايجاب محل نظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح
بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار وهو التخويف وظاهر ان
الحذر انما منه قلت الانذار وهو الابلاغ ذكره الجوهرى قال ولا يكون
الا فى التخويف وقريب من ذلك فى الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه
ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من
الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب
تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا انتهضت الاية بالدلالة
على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل
معلوم الانتفاء على انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيما نفيه بلحن
الخطاب فان قيل ذكر التفقه فى الاية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت
عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه فى زمن
الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه
اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه
ولم يثبت حصوله فى ذلك العصر الثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجئ الفاسق فينتفى
عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضى كونه اسوء
حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان الدلالة المفهوم ضعيفة

مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجية فيكون ح من جملة الظواهر التى
يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة ع واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد
وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود
والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم فى كل عصر من تلك
الاعصار وفى زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم ذلك او تصير الى انكار
خلافه ولا دوى عن الائمة ع حديث بضيه مع كثرة الروايات
عنهم فى فنون الاحكام قال العلامة فى النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة ع والاصوليين منهم كابى جعفر الطوسى ره وغيره وافقوا
على قبول خبر ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد
حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق فى الاحتجاج للعمل با
خبار المروية عن الائمة ع مقتصرا عليه وادعى الاجماع على ذلك وذكر
ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتى منهم
عولوا على المنقول فى اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فسلم لهم
منهم الدعوى فى ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبى ص ع الى زمن الائمة ع
فلولا ان العمل بهذه الاخبار جايز لانكروه وتبرؤا من العامل به
ووافقنا من اهل الخلاف واحتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا
ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به فى الوقايع المختلفة التى لا يكاد تحصى وقد تكرر ذلك

قوله لا نكور
السعى به وترددوا
لا يخفى ان هذا ينفع فى حجية
الاجماع السكوتية فى حجيته عند
الامامية محل الاشكال لان ان الا
جماع السكوتى اذا تكرر فى الموارد المختلفة التى
لا يكاد تحصى مرة بعد اخرى وشاع وذاع
العمل فى حكم بلا تكرر فى الامور العام
البلوى يفيد العلم العادى
بالاتفاق فى المحكى كما
اشار اليه وهذا
من محل تنزاكه
فتدبر

بدليل مرة

٧٧

مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل
وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم
القطعى بالاحكام الشرعية التى لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب
اهل البيت ع فى نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا
تفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على
الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة
لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظنى الدلالة واذا تحقق انسداد
باب العلم فى حكم شرعى كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان
الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول
من القوى منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشىء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل
بها لا يقال لو تم هذا الدليل لجاز فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم فى الشهادة منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين فينتفى بانتفائها ومثله الفتوى والاقرار
فهى كالاشارات الشرعية فى معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس
وطلوع الفجر الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض
فيه كون التكليف منوطا بالظن لان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهو قبح
خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك

قوله كان التكليف
فيه ان اراد انه كان التكليف
بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة
ممنوعة اذ انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار الظن
من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة
بخصوصها وان كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها
الظن كاصالة البراءة فى مقابل ما ينفى حجيتها ليست من حيث افادتها
الظن بل للاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف
بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث
افادة الظن فالملازمة
مسلمة لكن
ينفع

قوله
والعقل قاض بان الظن
اذا كان له جهات لانه على هذا
التقدير دائر للظن من حيث
يعتبر ضعفه وقوته
ويكون الانتقال
من القوى الى
الضعيف
قبيحا
فتدبر

بالشهرة

الظ اسلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه
الى غيره الا بالدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه
في حق من تاخر عنا هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر
ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواقع علمناها بالاجماع
ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا باسرها على الامارات المفيدة للظن
القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي
الحكم بالقطع ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل
من غيره بالنظر الى ناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه والضرورة الدالين
على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود
الخبر الواحد الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف
بخلاف ذلك الظ ومثله يقال في اصالة البراءة لمن النفت اليها ومنحو
ما ذكر جوابا عن ظاهر الكتاب يجاب عن القول الاخير بعموم قوله تع ولا تقف ما ليس
لك به علم وانه نهى عن اتباع الظن وقوله تع ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة
على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهو ينافي الوجوب
ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى ره
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعا

وللظهور المقصود
الاجماع والورود

خلاف

خلاف ذلك وعليهم دفع الضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل
في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب
الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تع بالعمل باخبار الاحاد
ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وقال في ابطال المسئلة التي افردها في البحث عن
العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم
الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان
نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان
الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة
المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم
وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة
الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف
وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق
يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق
في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما نقلوا

لعيتقدون رواية النهي محتملة لذلك ايضا ولعيرة مما بينا في عمومها او مقيدها

للتمسك بها في موضع النزاع لاسيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب

المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من

الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي بمشاركتنا لهم في

التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم عنا دونهم

وهذا مما ينبغي ان يتدبروا اما ما ذكره المرتضى في جواباته اولا ان العلم

الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الا

قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله لم ينقض لغرضه اذ لم يصل الينا

معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالحكم ليس يحج

عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة

الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله

من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان

ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل

تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين

صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر

الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد

على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق

العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله

ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار

المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية

وذكر كلاما

فوله ضح
فيمكن حمل ذلك منه
على ان مراده تحصيل ما يمكن تحصيله من
العلم بالحكم الذي هو
الاصل وان لم يتمكن
قوله واقول
قوله مع التمكن في حجية خبر الواحد قوله ثم
في الحكم بذلك يمكن ان يدعى قبل انسداد باب الاخبار مع تمكن
على التمكن بحجية خبر الواحد طريق الاخبار بخبر الواحد
قوله مستحيل لا يلزم من استحالته ذلك جواز العمل باخبار الاحاد
لجواز العمل بالاصل فيه ليس ظواهر القران الى غير
ذلك من معتبرات اتفاق

وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه

اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه

والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين وانت

انما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع

في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء

بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره

في غير موضع من كلامه ايضا فيبقى ترجيح الاخبار وغيرها من الادلة

المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة

كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده

على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث

عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف

في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا

معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة

دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها

مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية

فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام

اوائل المتكلمين منهم في العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد عرفت

حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به

عقلا او تعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا

قوله فيبقى ترجيح
فهنا بل قد عرفت قوله
وان حاجة عندنا الان اه اي
غير امكان تحصيل العلم قوله بين
ما ذكرناه في تقرير الدليل
الثالث لنا

جائزة

المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا
اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى
والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار
الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد
ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن
المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف
هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد
احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى
العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند
التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي
رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما
عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب
وحل شيم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا
الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان نعتمد عليه
لا ما نسبه العلامة اليه لا ما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال
فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم
بصدق الخبر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتنائهم

بالرواية

بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل
روايتهم الاخبار في اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير
معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلتها حيث ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وانه اقتضى ضعف الوجه المذكور
من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية
ان شاء الله تعالى **اصل** وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق
بالراوي الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان
مميزا اما الحكم في المجنون وغير المميز فنقل الاجماع عليه من الكل
واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف
على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء
به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا سلمنا
لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في الفرق ولمنع اصل القياس
ثالثا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله
بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى تمنعه
من الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه لا يحرم عليه
الكذب ولا يتحقق به العقاب فلا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع
وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة
حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل
الضابط وعدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام
ولا ريب في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر

ذكرها ذكره
منه انه يجوز ان يكون
فيها رجاء التواتر ودعواه الحصر
قوله ويعزى الى بعض منهم القبول
قياسا لانه المميز داخل في عموم الفاسق الذي يجب
التثبت في خبره فيتعين غيره كالعامل بحكم الاية لانا نقول
لعدم وجوب التثبت انتفى لانتفاء الرد عنها والقبول
عنها ولا لم يحتمل الاول في الكل وذلك اذا كان
ادون من الفاسق وهو يعلم بالفرق
نقيض الثاني بخلاف المميز فانه يحتمل
كونه ادون من الفاسق فيحتمل
فيه الرد عنها فتم قوله
فانهم تمم العرف اي كون ذلك
الاقتداء بالفاسق مع
انهم لا يقبلون رواياتهم
لظهور الفرق عندهم
انهم بين الا
قتداء و
الرواية

قوله
اصل القياس اي
الدليل الذي يرجع القياس
فلفظ الاصل يحتمل ان يكون المراد
منه نفي القياس ويحتمل ان يكون المراد
منه القاعدة والدليل اي يمنع صحة القياس
الذي هو احد الاصول والدلائل عندهم
وليس المراد منه المقيس عليه كما
هو المعهود في القياس
لمنعه اولا

قوله
عدم قبوله
خبره لانه فيه فسق بل انه
لانه ذلك في الكل من الفسق
في دينه المعتقد لحرمة الكذب فتم
قوله وتحقيق قول نعم فيه ما قد
قد ذكرناه في الكل فزيل
هذا اولى

وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم لدلالة عموم الموافقة
على عدم قبول خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين
الاصحاب وحجتهم قوله تع‍ ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز
العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة
وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق
ره بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة
مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول
روايات فاسدي المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة
عن فخر المحققين انه قال سالت والدي عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تع‍ ان جاءكم فاسق
الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على الاول
الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط
هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخرهم الميل الى العمل
بخبر المجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ
انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان
كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه
صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها

ولو سلمناها

١٨٣

ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم
يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي
هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في
موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت
حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين
من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في
حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم
منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى
ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار
على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان
قوله تع‍ ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل
للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في
الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
في الواقع حيث لا يحجزه مانع عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها
في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت
عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط

قوله في موضع الحاجة اي بتقييد التعهد عنه بما التكليف بما هو الغالب في الرواة ان كان بحث عن رواياتهم بخلاف حديث التعهد كما لا يخفى

قوله في موضع الحاجة اي بقيد التعهد

الجمالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فيما ما قول الشيخ فلا تعلق
له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى تمشية العمل الذى ادعاه ولو
لهفو دليله المقتضا به عموم ظ الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق
وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه
الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج
ثانيا ان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن
الجايز ان يكون العمل منوطا بانضمام القراين اليها لا بمجرد الاخبار
وبقى فى المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة
بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذى ذكرنا انما
يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب الواقع فى رواة
الاخبار التى هى محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية
بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن فى حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق
ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح
تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحل ان الواسطة
المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها
متعذر لان المعاصى غير منحصرة فى الافعال الظاهرة ولا ريب
ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا
لكن التعليل الواقع فى الاية بوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضى
ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق فى عدم الحاجز عن الكذب

فيقوم

قوله وقد
تبين ان هذا الخ
عرفت انه واسطة بين معلوم
العدالة ومعلوم الفسق
لا بين العادل و
الفاسق الواقعي
منه

قوله بها
العدالة لا التعديل
لا يخفى ان هذه مناقشة فى
العبارة فان للمستدل ان يقول ان
الشرط فى قبول الرواية العدالة فكما يكفى
فى قبول الرواية وثبوتها قول الواحد يكفى
فى قبول العدالة وثبوتها قول الواحد
فلا يزيد على الشروط بها
فالاولى ترك
هذا الجواب

فيقوم فى قبول خبره احتمال الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق الخبر على
حد قيامه فى خبر الفاسق وثانيا ان العلة المنصوصة تتعدى بها
الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخاص الضبط ولا خلاف فى اشتراطه
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته
ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد فى الحديث ما يضطرب معناه او يبدل
لفظا باخر او يروى عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى
غير ذلك من اسباب الاختلاف فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على
سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم
منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا فى القبول
لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين
بالخبر تعرف عدالة الراوى بالاختبار بالصحبة المتاكدة
والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون
ذلك ممكنا وهو واضح وح عدمه باشتهارها بين العلماء واهل
الحديث وبشهادة القراين المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
بها وهل يكفى فيها الواحد او لا بد من العدد قولان اختار اولهما
العلامة فى التهذيب وعزاه فى النهاية الى الاكثر من غير تصريح
بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل فى تزكية الشاهد
وهو شهادة عدلين وهذا عندى هو الحق لنا انها شهادة
ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة
اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغنى عنه وما سوى

ذلك سيتوقف الاكتفاء به على الدليل اجيبوا بان التعديل شرط للرواية
فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم
بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم فى اية ان جاءكم فاسق
نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكى عدلا لا يجب
التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول
المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلا تراه الا مجرد دعوى
سلمنا ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط
بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر فى الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها
تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء والمعاصرين
لهذا الوجه من الحجة بانه ليس فى الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه
هذا والذى يقتضيه الاعتبار ان التمسك فى هذا الحكم بنفى زيادة
الشرط يناسب طريقة اهل القياس وكانه وقع فى كلامهم فتبعهم عليه
من غير تامل من منكرى العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته فى
كلام بعض العامة حكاية عن بعضهم ان الاكتفاء بالواحد
فى تزكية الراوى هو مقتضى القياس وعن الثانى ان مبنى اشتراط
العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الاية من له هذه الصفة
فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة

كما بينا

كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول
التناقض فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء فى معرفة العدالة بخبر
الواحد يقتضى عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف العلم على القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض فلا بد
من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال بما ذكرتم
وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معها لانا نقول اللازم
من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجى ولا محذور فيه كيف
وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة
من ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد
على ان النظر فى الوجه الاول انما هو على القياس كما نبهنا عليه
اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف
فى الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار فى
المقامين واحد اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل من غير ذكر
السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار اخرون الى الخلاف فاوجبوا
ذكر السبب وفصل ثالث فاوجبه فى الجرح دون التعديل ورابع
فعكس واستندوا فى هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه
ركيكة لا جدوى فى التعرض لذكرها ولا اعلم ان فى الاصحاب قائلا
يتحتم منها اذ المتعرض منهم للبحث فى هذا الاصل قليل على ما وصل الينا

حيث

محمود يعنى

قوله ضرورة ان خبر العدل بمجرده اه هذا كل التامل فانه تقدير كون الاية للاخبار بالعدالة ... ذلك التقدير كان ذلك الاخبار مقبولا شرعا بحكم مفهوم الاية فيكفى ... العلم كان هو هذا ولكن الوقف على العلم منتفية بها بحكم مفهوم الاية ... ان من ... فلا يلزم التناقض بل التقدير ... كذا ... تحقيق المنطوق بالمفهوم ... فتامل

وهذا من اكبر الشواهد اى ما ذكرنا فى الجواب عن الثانى اى كلامه يعنى الا افاضل المتاخرين فى ذكر الشواهد مع ان مبنى ما ذكره انما هو القياس اذ لا يتصور ان يكون مبنى ما ذكر انا القياس والاية فان دفعنا الثانى بقى الاول

والذي استوجبه العلامة رة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا
عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب
والده رة الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم الخلاف فيما
يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا
على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم
ضعف ما استوجهه العلامة رة اذا تعارض الجرح والتعديل
قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان
الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما
امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن
طاوس قدس سره وحرر انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم
التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف
وما قاله هو الوجه اذا قال العدل حدثني عدل لم
في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال
العدل لان ذلك مبناه على اعتبارها وهو اختيار والدي رة
وذهب المحقق على الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال
اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل
الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن
بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم

فيكون

يكف

فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة
في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل
انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين
المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده
والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في
شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل
ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه
في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة
من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في
الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز
العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة
ليؤمن من معارضة الجرح لا بد للراوي من مستند
يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية
عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه
اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه
من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف
بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس
انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا
البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية
بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما
احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على

على الواقع كاجزني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان
الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله
والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز
مع القرينة فلا مانع منه ومثله ان في القراءة على الراوي لان
الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر
بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان
جمعا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني
وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون
على جوازه مقيدا بما ذكرنا الا المرتضى رضي الله عنه فانه منع من استعمال
هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول
بعضهم يجب ان يقول حدثني له على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني
يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي
نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت اولا وهذا من السيد في غاية الغرابة
فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة
عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف
بما قراءه عليه تنبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى
وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر
فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة انه

سمعه

سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد بتفصيله ما ذكرناه
واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة
الاطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاعلم انه من اجراء مثله في
صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز الرواية
تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ
التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع
من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا وظهر من العلامة
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رضي الله عنه القول بعدم جواز
الرواية بالاجازة مطلقا تعريفا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة
فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه له او لم يجزه
وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة
السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق
الا ان المذكور في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز
الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في
البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجازوا ان
يقول من قرا الحديث على غيره ممن قرره عليه واقر به حدثني واخبرني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قراه عليه
واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد
ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول
حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك

قوله وما ليس له ان يرويه فيه اي من ان ما ليس له ان يرويه بدون الاجازة ربما يحصل له المراد بسبب الاجازة فقوله وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها ممنوع قوله على ان غرضه نفي جواز الرواية اه لا يخفى عدم انطباق تلك العبارة على ما ذكر لا سيما التعليل المذكور فيها فانه يوهم لزوم المنع عن الجواز بالاجازة مطلقا ثم ان دعوى هذا الطلاق اه فيه ان ما ذكره ممكن شرعا لكنهم العلامة وان هذا الطريق النزاع والمناقشة فتم

عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان
يشافهه المحدث غيره ويقول في كتاب يشار اليه هذا سماعي من فلان
يجري مجرى ان يقرءه عليه ويعترف به لفي علمه بانه حدثنيه قال فان
كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارات وقال
بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اتفق ان الاجا
جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي فيجوز
العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني
واحدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كما ترى يدل على ان نفي
حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني
ونحوه لامطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت
فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في تادية عن
القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما
يشعر بنوع شك ونظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد
دون دلالة القراءة والامر كما وقد عرفت فظهر ان ما يوهمه ظاهر
تلك العبارات غير مراد فنعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه
ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها
تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا و
انما فائدتها حينئذ ابقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام وذ

امر

امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن والبركة كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء
عن الاجازة فيها ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان
رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل
يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحو ذلك ظ وبقي في هذا الباب
وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلا حاجة
الى ذكرها على حدة   يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان
يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه
خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما
رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصص وحكى ما يعبر
عربية او بعبارات واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى
القائل وان تغاير اللفظ   اذا ارسل العدل الحديث
بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا
او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم
القبول مطلقا وهو نقل والدي ره وقال العلامة في النهاية الوجه
المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن

ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء و
هو الوجه الذي سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من
العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره
اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف عنه انه لا يروي
الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها
معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت
بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز
احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في
الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والرد
لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي
منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى
رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي
عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح
لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال
فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في
النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا
يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان
كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو
من شهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده

الاستقراء

الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون
الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر
في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه العدالة الاصل مجهولة
لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع
عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او
جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق
ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل
على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية البعد و
على تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على
ادلته ما ورد على العلامة ره وعلى آخره ان عمل الطائفة متوقف التمسك
به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه وحجة القائلين بالقبول مطلقا
وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له
لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا
وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلعم يقتضي
صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله
وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن
هذين الوجهين ظ مما حققناه فلا نطيل بتقريره   تقسيم خبر
الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة
والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح

قوله عن اصل المسكوت عنه
لا كقوله اذا قال حدثني رجل او بعض
اصحابنا لا نتوهم التلبيس والغش انما يتوهم ذلك
فيما اذا قال قال رسول الله صلعم
هذا انما يكون فيما اذا قال قال الرسول صلعم كذا لا قوله لا يقتضي صدقه لا كقوله ان
او بعض اصحابنا فلا يجري

باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلاف فيقال صحيح فلان بعض اصحابنا عن الصادق ع مثله وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال الى المعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثله روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون بعضه رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس باماني لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فسق المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء في النسخ لا ريب في جواز

النسخ

قوله بعضه رجال الصحيح اذا اتصف احدهم بعضه رجال الموثق اذا لضعيف ليس في حديث ازكم لان النسبة تابعة لادون المراتب قوله في جواز النسخ بجواز اختلاف المصالح

النسخ ووقوعه وما حكي فيهما من الخلاف ولا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فيعتقد بان يكون حسنا يكره النهي عنه قبيحا ويعتقد بان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تع امر ابرهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي بجواز الانقياد عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان على المشية ولا نم ان يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كالاضجاع عليه وقوله تع قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة

فى الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهى يتبعان متعلقهما فان
كان حسنا كانا كلا والا قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الا
مرا ما لا يكون ماموراً به وينتفى النسخ   يجوز نسخ كل من
الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله وكذا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة وبالعكس ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور
اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا
لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر
العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم
للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم
الخلاف فى الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فواضح
وتمام الكلام فى ذلك التطويل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه
احرى واما الاجماع ففى جواز نسخه والنسخ به خلاف فمبنى على
الخلاف فى ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحى اولا
قال السيد المرتضى رضى الله عنه اعلم ان مصنفى اصول الفقه ذهبوا
كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا
فى ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحى فلا يجوز نسخه ولا
النسخ به وهذا القدر غير كاف لان القائل ان يعترض فيقول ما
الاجماع عندنا فلانه مستقر فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعد
واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا فى كون الاجماع
حجة يقتضى انه فى الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين

وهذا

وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبى صلى الله عليه واله اخبر على مذاهبهم
بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت فى سائر الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التى تثبت بها فما المانع من ان
يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ باية تنزل او
يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب
ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون
كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلى والنسخ لا يكون الا بدليل
شرعى فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما
يكون عن مستند قطعى فيكون الناسخ ذلك المستند نفس
الاجماع قال المحقق ره وفى هذه الوجوه اشكال والذى
يجئ على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فيجوز حصول
مثل هذا فى زمن النبى صلى الله عليه واله فينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية
متراخية وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران
باقوال يدخل فى جملتها قول النبى صلى الله عليه واله وهذا الكلام جيد غير انه
لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى   معنى النسخ شرعا هو
الاعلام بزوال الحكم الثابت بالدليل الشرعى بدليل اخر شرعى

متراخ عنه على ما حصل لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة
المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة
او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول
بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن
كونها وسطى وهو ظ الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف
الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان
رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا
فلا وهو الظ لما علم من تفسيره وقال المحقق ره ان كانت الزيادة
مغيرة الحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون
تلك الزيادة لكان عاديا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت
لها ونصها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين
على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها
عليه اولا لم يكن لهما حكم وكان ما فعلها ويجب عليه استينافهما الا
مع هذه الزيادة ثم يأتي بعد ذلك بما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه
لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة
وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختيارنا
هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم
الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فيتقيد بان يكون ذلك الحكم
مستفادا من العقل لا يكون الرفع له نسخا والا لكان كل مبين شرع

البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على
الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب
الركعتين ولا للتشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل يتقدير ان يكون
الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بالثالثة نسخا
نسخا التعجيل اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان
فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان
منفردا فصار منضما والشئ لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب
فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزئتا
بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء لم يعلم الا من منطوق الدليل
بل بالعقل فلم يكن نسخا فلو علم الاجزاء من نفس الدليل لكان المنسوخ
اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم انه هنا خلاف
نظر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل
المقطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند
التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

القياس والاستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم
مثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم
الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة
وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
المستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار
بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم وبالجملة فلم نعد في ضروريات المذهب

واما المنصوصة ففي العمل بها اختلاف بينهم فظاهر المرتضى رح المنع منه ايضا
وقال المحقق رح اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال
يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم
وكان ذلك برهانا وقال العلامة رح الاقوى ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك
بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها
فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم
فاين وجدت وجب وجود المعلوم ثم حكى عن المانعين الاحتجاج
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة
هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى
الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع
من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت الحركة لقيامها بمحل خاص
وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة المتحركية سلمنا امكان
كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة
الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل الحشيشة لانها سم يقتضي
منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد
لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا
اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد
الاعتراض بان الحركة انما يثبت بها معنى هيئتي المتحركية هذا المعنى يمتنع

فرضنا

فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا خارجيا فينئذ ذلك الاحتمال فيها
نسلم انه لابد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء
هذا القيد قلنا ذاك عرف بالقرينة وهي مستفعمة الاب الجانب من تناول
المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاحكام
الحرمة ان وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو
اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم
يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن
جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من قلبه فلا يكون هذا قياسا
وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب انه لو التزاع هنا لفظي لان
المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل
لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون
في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل با
لاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون
على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو
بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص
على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق
عليه واقول كان العلامة رح لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب
فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام
المرتضى المصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ

عن الدواعي الى الفعل او من وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة
واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه
وقد تكون المصلحة مفسدة وقد يدعو الشي الى غيره في حال دون
حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في
الدواعي معروف ولهذا جاز ان نعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نعطه الوجه الذي
لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يمكن في النص على
العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على
الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة
التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد ما لم يكن نعلمه لولاه وهو ما لد كا
هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في
المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل
الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندنا قال المحققون ووجه نظير من عف
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان
المتبادر من العلة حيث لم يقيد الحال بالسلاخ الخصوصية منها تعلق
الحكم بها لا باعتبار الداعي او وجه المصلحة ذهب العلامة في
التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى
انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وذ
ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة

قوله
ودلالته على
كون النزاع في المعنى
فقد عرفت مرادا للعلامة من
كون النزاع لفظيا
فينبغي ان يعد من المانعين قوله فلا
ذكره السيد نفصل في تطويل للخصم ما نقله
العلامة من المانعين
عند الاظهر عنده هو الاظهر لكن الخ قوله فاعلم ان الاظهر
التي يشبه على التحقيق ما هو العلة المنصوصة
ان لم يبلغ حد القطع التي يفيد على
النفقة به ولا الظن بها
ربما يناقش في اعتبار
هذا الظن فتم

مفهومة وجوابه عليه ويسمى بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون
حكم غير المذكور فيه موافقا الحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو
ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال اول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب
وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
وهو صريح كلام المحقق وحجة الذاهبين الى كونه مثله قياسا
انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام
في منع التافيف ومن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس
الا ذلك بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون
قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا
يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي
له ورد بانه لا تنافي فالقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى
نقول انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعله للحجة على انه ليس
بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله المعنى المذكور
من غير توقف على استحضار القياس بان المتوقف على
استحضاره هو القياس الشرعي ولا الجلي فانه مما يعرفه كل اهل
اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما
ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته
اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء
وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان

وهو الاستصحاب لعدم تغير الحكم به في الوقت الثاني الى دليل الدهني وجماعة من
العامة على الثاني ويحكى عن المفيد ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر
وقد مثلوا له بالمقيم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها والا تقان
واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا
للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى رضي الله عنه بان في استصحاب الحال
جمعا بين حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث
كان غير واجد للماء في احديهما واجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين
من غير دلالة قال واذا كنا اثبت الحكم في الحال الاولى بدليل فالواجب
ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هنا
استصحاب وان كان يتناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط
عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه
الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا
لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذا الثانية ثم اورد سؤالا
حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع
اذ لو لم يجب ذلك لم نعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث
لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراها من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع باية لابد من اعتبار الدليل
الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك
في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال

وقد علمنا

وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء
في الحالة الثانية موجود فاتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف
في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا
في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل
متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون
عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى
مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام وذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى
ان رؤية الماء لم يتغير الحكم الدلالة ثم قال ويمثل ذلك يجيب من قال
فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن بكر وما جرى مجراها من البلدان على
استمرار وجودها وذلك انه لا يدل للقطع على الاستمرار من دليل
المعادة انما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل
البحر لجواز ان ذهاب العلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر
فالدليل على ذلك كله لابد منه حجة القول الاخر وجوده
ان المقتضي للحكم الاول ثابت العارض لا يصلح عادنا فيجب
الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم
على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعادضه
احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مرفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت
سليما عن رافع ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان

قوله بشرط فقد الماء [illegible]

قوله ثابت [illegible]

قوله [illegible]

الثانی جائز الثبوت کما کان اولا فلا یعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج
الممکن من احد طرفیه الی الاخر لا لمؤثر فاذا کان التقدیر تقدیر عدم
العلم بالمؤثر یکون بقائه ارجح من عدمه فی اعتقاد المجتهد والعمل
بالراجح واجب   ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال فی کثیر من
المسائل والموجب للعمل هناک موجود فی موضع الخلاف وذلک کمسئلة
من تیقن الطهارة وشک فی الحدث فانه یعمل علی یقینه وکذا العکس
ومن تیقن طهارة ثوبه فی حال بنی علی ذلک حتی یعلم خلافها ومن شهد
بشهادة بنی علی بقائها حتی یعلم رافعها ومن غاب غیبة منقطعة
حکم ببقاء النکاح ولم یقسم اموال الدوعزل الضیعة فی المواریث وما ذاک الا
الاستصحاب حال الحیوة وهذه العلة موجودة فی مواضع الاستصحاب
فیجب العمل به   ان العلماء مطبقون علی وجوب ابقاء الحکم
مع عدم الدلالة الشرعیة علی ما یقتضی البراءة الاصلیة ولا معنی
للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلک فاعلم ان المحقق ره ذکر فی اول
کلامه ان العمل بالاستصحاب محکی عن المفید وقال انه المختار واحتج له
بهذه الوجوه الاربعة ثم ذکر حجة المانع   عنها وقال
بعد ذلک والذی نختاره نحن ان ننظر فی الدلیل المقتضی لذلک الحکم
فان کان یقتضیه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحکم کعقد النکاح
مثلا فانه یوجب حل الوطی مطلقا فاذا وقع الخلاف فی الالفاظ
التی یقع بها الطلاق کقوله انت خلیة او بریة فان المستدل علی ان
الطلاق لا یقع بها لو قال حل الوطی ثابت قبل التلفظ بهذه فیجب ان یکون

ثابتا

قوله ارجح من عدمه هذا
مم اذ کما ان التقدیر عدم العلم
بالمؤثر فی العدم فی الزمان الثانی کذا الا بعلم
المؤثر فی الوجود فی الزمان الثانی اذا لممکن بنسبة بذاته
الی الطرفین فی کل ان علی السواء والعلم بالمؤثر فی الوجود
فی الزمان الاول لا یکفی بالنسبة الی الزمان الثانی فی الان الثانی
لعدم احتیاج الممکن فی البقاء الی تاثیر جدید وهوم ولا
یشتاکلیة ولا ینفع ههنا الا الاصلیة فتم   قوله
فانه یعمل الی یقینه لا نم انه فی المسائل المذکورة
عملوا بالاستصحاب بل انما عملوا فی بعضها
بالنصوص الدالة علیه وفی بعضها
بحکم العادة وغیرها فتم
قوله علی ما یقتضی البراءة
منقلی بقوله علی ابقاء
الحکم

قوله
ولا معنی للاستصحاب
الا هذا فیه منع اذ یمکن ان
یق ان اتفاقهم الحکم علی البراءة
الاصلیة لیس من حیث الاستصحاب
بل من حیث النصوص والدلائل
الدالة علی البراءة فی کل
ما لم یدل دلیل
علی خلافها

ثابتا بعدها لکان استدلالا صحیحا لان المقتضی للتحلیل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذکورة رافعة لذلک الاقتضاء
فیکون الحکم ثابتا عملا بالمقتضی لا یقال المقتضی هو العقد ولم یثبت
انه باق فلم یثبت الحکم لانا نقول وقوع العقد اقتضی حل الوطی لا مقید
بوقت فلزم دوام الحل نظرا الی وقوع المقتضی لا الی دوامه فوجب
ان یثبت الحل حتی یثبت الرافع فان کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا
الیه فلیس ذلک عملا بغیر دلیل وان کان یعنی به امرا وراء ذلک فنحن
مضربون عنه وهذا الکلام جید لکنه عند التحقیق رجوع عما
اختاره اولا ومصیر الی القول الاخر کما یرشد الیه تسلیمه لموضع النزاع
بمسئلة التیمم ویفصح عنه حجة المرتضی ره کما انه استغرب ما یرد علی
احتجاجه من المناقشة ما ستدرک بهذا الکلام وقد اختار
فی المعتبر قول المرتضی وهو الاقرب   فی الاجتهاد
والتقلید   الاجتهاد فی اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فی امر
یق اجتهد فی حمل الثقیل ولا یق ذلک فی الحقیر واما فی الاصطلاح
فهو استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بحکم شرعی وقد اختلف
الناس فی قبوله للتجزیة بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض وذلک
بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله
ان یجتهد فیها اولا فذهب العلامة ره فی التهذیب والشهید فی
الذکری والدروس ووالدی فی بعض کتبه وجمع من العامة الی الاول
وصار قوم الی الثانی حجة الاولین انه اذا اطلع علی دلیل مسئلة بالاستقصاء

نفد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
له فيما رجح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا الاخرى
بان كلما نقيد جهله بحوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل جميع ما هو دليل
له ظن عدم المانع من مقتضى ما علمه من الدليل الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث
يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفروض والتحقيق عندى فى هذا المقام
ان فرض الاقتدار على الاستنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى
استنباط المجتهد المطلق لما غيره ممنوع ولكن التمسك فى جوازه اعماد
على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به
نعم لو علم ان العلة فى العمل بظن المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط
المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان فى العلم
بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هى قدرته على استنباط
المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة
انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطا
من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل فى اعتماد ظن المجتهد المطلق
انما هو دليل قطعى وهو الاجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى
ما يقيد فى موضع النزاع ان يحصل دليل ظنى يدل على مساواة المتجزى
للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزى عليه يقتضى الى الدور لانه تجز فى المسئلة
المتجزى و تعلق بالظن فى العمل بالظن ورجوعه فى ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد
المطلق

وهذا

قوله سلمنا ولكن
آه ان قلنا حجية القياس
وان لم يكن منصوص العلة لكن
ليس الا دليلا ظنيا والتعويل عليه يوجب
الدور فى اثبات ان الظن الحاصل للمتجزى ارجح
يمكن منع الابحة المذكورة بالنسبة الى مقلد مجتهد كل
فى جواز التجزى فى المسائل الاصولية انما الخلاف فى التجزى فى المسائل
الفروعية ولا يخفى ان جواز التجزى فى المسائل الاصولية
لا الفروعية فلا دور وكان وجه عدم الخلاف
فى جواز التجزى فى الاصول ان معظم اكثر
من تلك الادلة العقلية ولا دخل فيها
كثيرا لزيادة التتبع وليس فيها
احتمال المعارض كما فى
الفروع الشرعية فتدبر
قوله ورجوعه فى
ذلك الى آخره
بجواز التجزى
فى الاجتهاد

قوله وللاجتهاد
المطلق شرائط كانه
اراد بالاجتهاد المطلق
الاجتهاد فى الكل اى هو يشتمل فى
كلامه فى المسئلة السابقة وانما قصد به
بيان ما اراد بما ذكره فى بيان الشروط من
معرفة جميع ما يتوقف عليه الادلة وجميع مسائل
الاصول وكذا ما فى الشروط ويحتمل ارادة
التعميم بالنسبة الى المجتهد الكل والتجزى
فيكون الاطلاق اشارة الى التعميم
ولا بد ان يراد بما ذكره فى
الشروط اعم من معرفة ما
يتوقف عليه الكل و
البعض والاول
اظهر من عبارته

٩٨

وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك
فالحكم فى نفسه مستبعد لاقتضاء ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط
فالرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت ترك التقليد والاجتهاد وهو غير
معروف وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهى بالاجمال ان
يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل
ان يعلم من اللغة ومعانى الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل فى ذلك معرفة النحو
والتصريف ومن الكتاب جميع ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن
عند الحاجة من الرجوع اليها ولو فى كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
مواقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة فى الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته
وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من الاحكام الاوامر والنواهى والعموم
والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التى يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم
العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال
على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف
شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من كان يقوة قدسية تغنيه
عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص
الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح فى موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا فى الشرائط معرفة ما يتوقف

عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما
يجب منزه عما يمتنع باعث الانبيا مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل كما هو داب المتجرين في علم الكلام
وزاد فيهم في ذلك بعض المحققين ان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من
مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص المجتهد اذ هو شرط الايمان
واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها انصارت
في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه وتعين على التوصل اليه وما
يلهج به جهلة او بجاهلة بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق
على امور وراء ما ذكرنا من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعاوى التي تقتضي المعروفة من الدين بتكذيبها
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في
العقليات التي وقع بها التكليف واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله
تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في عهدة التكليف وخالف
في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام
الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعتد به نعم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
فالمظنون فيها لكل مجتهد هو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب
فيها واحد لان الله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب ومن لا فهو مخطئ معذور وهذا

القول

فوله فان كان
عليها دليل قاطع كانه
اراد به الدليل القاطع ما لا يفتقر
الى الاجتهاد ودقة النظر كما يظهر من مقابلته
بالشق الثاني حتى يصح حكمه فيه بان المخطئ غير معذور
مطلقا بناء على انه لا يكون مقصرا حيث يكون الدليل واضحا
في الدلالة ومع ذلك من عدم تقصيره في الطلب
اذ لو كان قاطعا بذلك المعنى الاخص
لا يقتضي حضوره في نظره بحيث
لا يحتاج الا الطلب اللهم الا
ان يقال ان مراده
بالقاطع ما يكون
كذلك ومع تقسيم
الحكم بكونه غير
معذور

القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في بعض كتبه الى الامامية وهو مؤذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اي للبحث في ذلك لعدم الحكم بعدم التاثيم
كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال
ارفق لمقتضى الحال والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة
كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله ليس
بتقليد له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة و
الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا يبعد تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر
هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان
عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا
فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من معرفة العلماء عند الحاجة الى الوقايع
والنصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار
الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف
هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن
للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك انه لو وجب على العامي
النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها
والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في
ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عندها فلان
ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين في الجملة

قوله وهو الاقرب الى الصواب فذكروا الاثبات ...

عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما
يجب منزه عما يمتنع باعث الانبيا مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل كما هو داب المتبحرين في علم الكلام
ونافقهم في ذلك بعض المحققين ان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من
مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان
واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها في هذا الزمان
في هذا الزمان طريقها يحصل بها الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما
يلهج به جهلة او جاهلة بعض اهل بعض العصر من توقف الاجتهاد المطلق
على امور وراء ما ذكرنا من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعاوى التي تقتضي الفروة من الدين بتكذيبها
انفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في
العقليات التي وقع بها التكليف واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله
تع كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر يستحق ينزل العهدة ومالف
في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام
الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعتد به نعم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
فالظن فيها كل مجتهد هو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب
فيها واحد لان الله تع فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب ومن عدمه مخطئ معذور وهذا

القول

القول هو الاقرب الى الصواب وتجعله العلامة في نهاية الى الامامية وهو موذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اى للبحث في ذلك بعدم الحكم بعدم التاثيم
كثير طائل فلهجوم كان ترك الاشتغال بتقدير حججهم على ما فيها من الاشكال
اوفق لمقتضى الحال والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة
كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ليس
بتقليد له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة و
الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ينبغي تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظ اذا تقرر
هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان
عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا
فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من معرفة العلماء عند الحاجة الى الوقايع
والنصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار
الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف
هذا القول ظ وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن
للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك انه لو وجب على العامي
النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها
والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في
ذلك فيؤدي الى الضرب بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان
ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين في باب الجملة

هذا الحكم لا مجال للتوقف فيه والحق منع التقليد في اصول العقايد
وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم على خلافه فى فلك التمات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
ره بعد مصيره الى المنع فى هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال ولذا
نبت انه عن حايز فهل هذا الخطا موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره
نعم وخالفه الاكثرون احتج ره بانهم اتفقوا فيما الامصار على الحكم
بشهادة العامى مع الحكم لعلمه بكونه لا يعلم بتجويز العقايد بالادلة
القاطعة لانه قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة
وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق
من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض الحكم وهو سقوط الاثم وان
لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون بالشهادة موقوعا على
العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك ح لان
النبى ع كان يحكم باسلام الاعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة
الكلام ولا يلزم بها بل يامره بتعليم الامور الشرعية اللازمة
كالصلوة وما اشبهها وفى هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع ان قول الشيخ ليس بشى لان تحرير
الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم
بل الواجب معرفة الدليل الاجمالى بحيث يوجب الطمانينة وهذا الحصل بادنى
نظر ولذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبى ع
ليعرض الدليل على الاعرابى المسلم اذا كان يعلمون منهم العلم بهذا القدر

قوله فيحصل الغرض
وهو سقوط الاثم فيه نظر اذا
الغرض سقوط الاثم على تقدير عدم حصول
الادلة اى على الاصول واحد فى الاثم سقط لكن
لا يتصور ح خصوص عدم الجواز فتد
الاعراب لا يخفى ان هذا انما يدل على انه لا يعتبر فيه الا الاسلام قوله كان النبى يحكم بالاسلام
ولا يدل على انه موضوع عنه كما هو المدعى الا
ان يق ان مناط الاستدلال قوله
ولا يلزم بها ثم لا يخفى انه لو تم هذا الدل
على عدم الوجوب لا على كونه
واجبا موضوعا عنه فتد
ولم يوقفوا قبول
الشهادة اى لم يجعلوا
قبول الشهادة
موقوفا على
ذلك

قال

قال الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ويعتبر فى المفتى
الذى يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفى صحة
رجوع المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفى صحة رجوع المقلد
اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة
او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين
لانهما حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها فى هذا الموضع عزيز
الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان
العلامة ره قال فى يب لا يشترط من المستفتى علمه بصحة اجتهاد المفتى
كقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع
وانما يحصل هذا الظن بروية منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكفى
بمشاهدة العامى المفتى متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا
ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون
غالطا فى نفسه او مغالطا بل لابد من ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة
من ممارسته وممارسة العلماء وبشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى
وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان واحتجاج
العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما الاول فلمنع العموم فيها

قوله من
غير تقييد اى من غير
تقييد بكون اهل الذكر معلوم
الاجتهاد فيشمل المظنون
اجتهاده

وتدبنه عليه فى يه واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لابد من تخصيص
اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سوال الاستفتاء لكن تفاق
على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه وح فلا بد من العلم
بحصول الشرائط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين
ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال
وللعامى طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم
فى العلم والصيانة والديانة قال ولمن يطعن فى هذه الجملة قواعد
يبطل القياس ان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة فى البلد وان لم نعلم
شيئا من التجارة والصياغة وكل العلم بالنحو واللغة وفنون
الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم المقلد مع اتحاد المفتى
ظ وكذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى اما مع الاختلاف
فان علم استوائهم فى المعرفة والعدالة تخير المستفتى فى تقليد
ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة من بعض تعين
عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه
ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول
بالتخيير هيهنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم
بالعلم والبعض بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى
تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من الورع يحجزه

عن الفتوى

قوله
ان الثقة بقول
الاعلم اقرب لو ثبت الاتفاق
من الاصحاب على ذلك فلا كلام والا
ففى هذا الاستدلال تعقل اذ بعد ما ثبت حجية قول
المجتهد مطلقا لا دليل على لزوم تابعية
الادلة ووجوب ذلك منع
لو قيل بانه اوفى
فله وجه
تامل

عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن
ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد
السابق ومنع من ذلك المحقق فعد فى شرائط تسويغ الفتوى ان يكون
المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به وبجميع اصوله
التى تبتنى عليها وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت
بعينها فى وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه
افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه
وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة منه الى
متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب
الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر
لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بل يجوز
بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا الى ذلك بالاجماع على جواز رجوع
الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر بالزام
السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب
الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة
للمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يتجه ان يذكر
ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا
وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين
لا يصلح دليلا فى موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة
فى الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد

قوله كمل
الحكم بالاجتهاد فيه
تامل اذ الفرق انه لم يستفرغ
الوسع اذ يمكن فى النظر فى الدلائل والفكر
فيما دريه ازداد قوة على التحقيق فيكون قائلا
بحكم لم يبذل جهده فيه فيكون مقصرا غير معذور فى
الخطاء لتمكنه من اصابة الصواب ولا يكفى العمل بالاجتهاد
وان كان فعل امر قبل الرخصة حيث لا يقدر على غير
ذلك فلو كان قادرا فى جواز العمل تامل
وقد فصل بعضهم بمضى زمان وتغير حال
يجوز معه زيادة قوته واطلاعه
على الادلة وعدمه فان
كان الحكم فلا يجوز البناء
على السابق والا
جاز وهذا غير
بعيد

في الجملة وهو الحق على ان القول بالجواز فدليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقايل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالفا لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب

في التعادل والترجيح تعادل الامارتين

اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل باحدهما لا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا فى الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهى كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد لليقين الثانى يعتبار رواى احدهما على راوى الاخر من وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره يرجح بالضابط والاضبط والعالم

والاعلم

والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء والنسب قبل الحديث على وجه فكانت اولى الثالث قلة الوسايط وهو علو الاسناد فيرجح العالى لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة فى النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره ايضا فان احتمال الخطاء والغلط فى العدد الاقل انما يكون لو اتحدت اشخاص الرواية فى الخبرين او تساوى ما فى الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر الكثر فلا وهذا الكلام ليس بشئ لان تاثير الندور فى مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات فى الصفات مستدرك لان المفروض فى باب التراجيح استيفاء احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يزيد عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا فى غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغى ان يؤخذ المروى لفظا ثم قال المحقق ره وهذا احق لانه ابعد من الزلل والعجب

قوله وان كان ميتا فالرجوع الى فتواه دور هذا انما نتم لو لم يجوز التجزى فى الاجتهاد وحيث فى الاصول كما هو ظاهر ذريعة العدم اذ لو جوز كون المقلد مجتهدا فى هذه المسئلة الاصولية زاعما انه يجوز الرجوع الى الميت فرجع اليه فى المسئلة ... ولا يلزم الدور ولا مفسدة اخرى ... فى التعديل فى المسئلة على ما ذكره اولى وعلى الاجماع لو كان قوله منحصرا مقيدا بخلاف اهل الخلاف فانا لتعارض عندهم قد يقع مع ... الاخر عدم التعارض الا الادلة الظنية عندنا فى الاخبار واما بناء على ان المراد بالظنية الظنية عنده اذ عندنا فالكتاب على هذا ليس من الادلة الظنية بقطعية سنده ولا يخفى انه لا ...

قوله لا جرم كانت الخ اى لما الاخبار ح اذ حصر تعارض الادلة الظنية فى الاخبار لا يستلزم رجوع كل وجوه الترجيح الى الظنية بالمعنى المذكور فى الاخبار لا مثلها على جعل الكتاب جهة ظنية دلالتها واما بناء على ان الظنية اليها لجواز رجوعها الى الكتاب ونقل الاجماع الظنى وهو بعيد والظاهر ان الاخبار شاملة للكتاب ... الادلة الظنية التى فى هذا الصدد بيانه منحصرة فى مراده ان تعارض الادلة الظنية الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص و الاخبار اذا تعارض الخبر والاستصحاب التعارض فيه بزعمه ... والتقييد فقد حكمه لانه قطعى المتن

قوله لان قوله ولو كانت صفات الاكثر اظهر الواو بدل او وفيه ... ان مراد العلامة بالندور ليس انه يجب ندرة تحقق انه لا دخل للعالى الاسناد وقلة الوسايط فى الخبر من الاحاديث مع ندرته نخفيفه و لذلك فى كونه مرجوحا بل مراده بعد حصوله وندرته لسقوط واطلة انعقاده من حيث طول المدة وقلة الوسايط منفصل ... او كذب ناقل ولا شك ان العدد الترتيب وصلا وتأثيرا فى المرجوحية يرد عليه ان هذا الكلام لا يجرى فيما اذا علم طول عمر الوسايط وعدم ملاقاة الراوى لمن تقدم عليه بل امكان ملاقاته لهم لو لم يعلم الامور المذكورة لان ما ذكره وجه فتدبر

منه كيف وهي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه مع ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا لامع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط
الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون
لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال
فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا ترجيح على الفصيح خلافا
للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح
وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهاتها او لتراه
يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن
امثلته ما جاء في بعض اخبار القصر للمسافر بعد دخول الوقت من
قوله وقصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا
والمبين غالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز
اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح
الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على
المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول
منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر
كترجيح العام الذي لم يخصص المطلق الذي لم يقيد على المخصص
والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح

مايكون

مايكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين المعنيين
على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولهما فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى
دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث
ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد
احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل
اكثر السلف باحدهما فيرجح على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة
على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث
مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند
العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو
اختيار الشيخ رحمه الله حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل
ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لم يعلم الامنه والموافق
ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالفعل فكان اعتباره الاول اولى
الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه مزيل حكم
العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب كثرته لانه الحكم الناقل
بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا
يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته
اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على اكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر

قوله اذا جوزنا كون الامام في جملتهم اذ لو لم نجوز كون الامام فيهم كان في جملتهم قطعا اذ الاكثر من غير الامام لا ينفع وقوله ويسمونه
قوله فلا يقصد بترجيح الموافق ترجيح المقدار الذي يستفاد بانه لو جعلنا المقدم متقدما استفدنا منه ما لا يستقل العقل ولو جعلنا متقدما ابديا
منه ما يستقل العقل من معرفته وهذا راجع الى ما ابديناه في حجة المذهب الثاني قوله ان العمل بالناقل يقتضي لانه
التعرض عليه وروى النقل بعد حكم الاصل ليس بنسخ ايضا لو
ثبت لانتفائه والنسخ هو رفع الحكم الشرعي بمثله
معناه المقرر متقدما كان المنسوخ حكما يثبت بالاضعف
العقل والشرع وهو الذي يمتنع لانه لا ينسخ الاقوى بالاضعف

كتابخانه آستان قدس

این کتاب انوار ...

علیه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه
معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم
مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل
فظ واما المقرر فلوروده بعده فيؤسس لرفع الناقل فيكون
هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق
ره بعد نقله القولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق
انه اما ان يكون الخبران عن الرسول ص او عن الائمة عليهم السلم
فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء
كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف
لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان
كان عن الائمة عليهم السلم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما
او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص
الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح
المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ ره
انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية
رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك
انه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج
بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

ملم كتابي ...
دكاسر ...

١٠٣

الرجوع الى ما يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى
بمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة
يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قيل ذلك يسد باب العمل بالحديث
قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل
لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات
مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر
الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلم ينتهض حجة واما ثانيا فلان
الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية
على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلم اقرب واظهر وذلك كاف في
الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق والحمد لله رب العالمين اولا واخرا
وظاهرا وباطنا كما هو اهله والصلوة على اشرف المخلوقين من بني
نوع الانسان افضل الانبياء ورسوله والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين

قد فرغ من اتمام هذا الكتاب المسمى بمعالم
الاصول في يوم الخميس الثالث والعشرين من
شهر صفر المظفر في فصل الاول من فصول
الاربعة العبد الحقير الفقير
المذنب ابن مراد اسم علي
عباس بروردي
عمر الله ولوالديه

بازبینی شد
۱۳۷۱ ش

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

كتابخانه آستان قدس ... مشهد

این یادگار ابوتراب
ابن آقا فرزند ابراهیم
ذاکر جناب امام حسن ع

این یادگار ابوتراب
ابن ... ابراهیم
ذاکر سید الشهدا

سال ۱۳۴۸ خورشیدی

بازدید شد
۱۳۵۳